人文学术

谢天振 陈思和 宋炳辉 主编

当代中国比较文学研究文库

张隆溪 著

从比较文学到世界文学

From Comparative Literature to World Literature



张隆溪　著

从比较文学到世界文学

From Comparative Literature to World Literature

復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

从比较文学到世界文学/张隆溪著. —上海:复旦大学出版社,2012. 10
(当代中国比较文学研究文库)
ISBN 978-7-309-09188-5

Ⅰ. 从… Ⅱ. 张… Ⅲ. 比较文学-中国、西方国家-文集 Ⅳ. ①I 206-53②I 106-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 202886 号

从比较文学到世界文学
张隆溪 著
责任编辑/余璐瑶

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@ fudanpress. com http://www. fudanpress. com
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
上海华教印务有限公司

开本 787×960 1/16 印张 13 字数 196 千
2012 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-09188-5/I · 713
定价: 30.00 元

“当代中国比较文学研究文库”总序

当代中国比较文学作为有建制的学科，复兴至今已历三十余年。三十年间，既有已故前辈大师筚路蓝缕在前，又有老中青几代学人薪火相续、孜孜矻矻在后，为当代中国文学学术创获了可喜的成就。为了系统回顾当代中国比较文学发展的三十年历程，呈现三十年间一批学科中坚的代表性成果，总结中国比较文学在学科理论的推进、学术领域的拓展、研究方法的探索以及经典个案的阐释等方面所取得的经验与有待改进的问题，以期为当代中国比较文学的发展留下历史见证，为推进学科研究的进一步发展，为比较文学专业人才的培养提供有益的参考，在复旦大学出版社的大力支持下，特编辑出版这套“当代中国比较文学文库”丛书，以飨相关文史专业的科研教育工作者、高校学生及广大普通读者。

博纳外来文化，又立足东方本土，独立思考，这是百年来中国现代学术的根本精神，也是中国比较文学的积极传统，是这一年轻学科得以迅速发展的根本原因。自20世纪初叶对欧洲比较文学理论的早期迻译和开拓性研究开始，尤其是70年代末以来，中国比较文学界相继接纳了法国学派的影响研究、美国学派的平行研究与跨学科研究的理论与方法，更突破了两者的西方中心论的狭隘性视野，致力于沟通东西古今的文学与学术文化，为共同构建世界比较文学学术做出了可贵的努力。

中国具有悠久的文明历史，深厚的文化积淀，为异质文化之间的文学研究提供了不尽的源泉；自古以来，中国外有与印度、日本、波斯等国的深远的文化交往，内有多民族文化长期融合并存、协同发展的历史，从而培育生长出一种四海一家、和而不同的包容性文化价值观念；近代以后的屈辱历史，激发了百年来对外国文化、语言和文学的勤奋学习，在阵痛中促成了中国文化与学术的现代转型。而中国比较文学学科的萌芽、产生，正与中国社会、中国文学由传统向现代的转型密切相关，它从一开始就在中西两种异质文化之间展开，跨越了人类文化的区域界限，在古今中外的坐标上进行深入的文学研究，具有更广阔的世界文学视野。在这个意义上，不论是悠久的历史

文化，还是屈辱的近代经验，都是包括比较文学在内的中国人文学术的丰富资源。而作为现代化的后发国家，中国的比较文学研究更有理由和责任坚定地促进多元文化的对话、发展，推动世界文学在平等对话和交流中互识、互补、互动，和而不同，融而不一，为把各种文化与文学的特点发展到各自的极致，为丰富全球多元文化和世界文学做出中国学人应有的贡献。

三十而立，意味着既有所成，亦有所立。中国比较文学三十年来的成就，在学科理论、国际文学关系、比较诗学、华人流散文学、译介学、文学形象学、文学人类学、文学与宗教的跨学科研究等领域都取得了一批重要成果。而比较文学的活力，始终来自于与其他相关学科的相互交流，相互启发，它们包括传统的文艺学、中外国别文学、翻译学、海外中国学（国际汉学）、文化研究、影视研究以及中华多民族文学的比较研究等领域。收入本丛书的诸位学人，有中国本土学者，也有的长期在海外知名大学任教工作，他们都以中国文化与文学作为根基，放眼世界文学的广阔时空，从不尽相同的学科背景出发，以各自的理论方法切入，探讨东西方比较文学的诸多问题，从不同的角度参与并推进中国比较文学的学术发展。他们不仅为学科复兴与体系建设做出了卓有成效的贡献，也在价值立场、问题意识、理论阐释、方法探索和范式建构等方面为比较文学的未来发展打下坚实的基础。

三十而立，同时应立有所向，开启新的学术发展可能。丛书在回顾与总结的同时，有意关注并接纳中国比较文学未来三十年发展与提升的原创性成果，在这个意义上，丛书又具有开放性的特点。本丛书首批先行推出十四位学人在学科各发展时期具有代表性和影响力的论文结集，但也将关注具有完整结构性的论著：系统性论述同样是一个时代学术发展的表征，可以更加充分地对相关论题进行深入探讨。

英国著名比较文学学者和翻译理论家苏珊·巴斯奈特曾说过：虽然比较文学在它的发源地似乎已经衰落，但在其他地方却是一派欣欣向荣。我们期待有更多更好的比较文学论著加盟“当代中国比较文学研究文库”，一起见证并进一步推动这种欣欣向荣的局面，为未来三十年或者更长时间的学科发展，为世界比较文学繁荣做出中国学人的贡献。

谢天振　陈思和　宋炳辉

2011年4月8日

自序：从比较文学到世界文学

国内比较文学的发展可以说与三十多年来的改革开放密不可分，也恰好是在三十年前，我编辑的《比较文学译文集》作为北京大学比较文学研究丛书的第一种，于1982年由北京大学出版社出版。在那之前，季羡林先生发起并成立了北京大学比较文学研究小组，除季先生之外，有李赋宁、杨周翰、乐黛云和我一共五人，并聘请钱锺书先生担任我们的顾问。那时正是“文革”后思想解放的年代，比较文学的复兴正是那时在文学研究或人文研究方面，思想解放的一种表现。北大这个比较文学研究小组办了一份油印的《通讯》，包括一些讯息，也有短小的文章，寄给全国其他一些大学对此有兴趣的学者们。这在当时，对比较文学的兴起，可以说起了一定的推动作用。中国比较文学的发展从一开始，就与国际学界有密切联系。在20世纪80年代初，有好几位研究比较文学的学者，包括当时在美国印第安纳大学任教的欧阳祯教授和在加州大学任教的叶维廉教授，香港中文大学李达三(John Deeney)教授，荷兰乌特列希特(Utrecht)大学佛克马(Douwe Fokkema)教授，美国哈佛大学克劳迪奥·纪廉(Claudio Guillén)教授等，都到北大或其他大学演讲，对促进国内比较文学的兴起有很大帮助。我1981年在北大西语系获得硕士学位(那时国内尚未设立博士学位)，也就以比较文学作为自己后来学术研究的主要方向。中美第一次比较文学研讨会于1982年在北京召开，钱锺书先生要我参加。我为那次会议提交了一篇英文论文，中文本题为《诗无达诂》，发表在1983年冬季一期的《文艺研究》上。我1983年去美国，1989年在哈佛大学获得比较文学博士学位，后来在加州大学河滨分校任比较文学教授近十年，1998年到香港城市大学任比较文学与翻译讲座教授至今。所以三十多年来，我一直以中西比较为自己学习和研究的主要范围，发表的学术论著也以此为主题。这次谢天振教授一定要我把历年来的论文集为一本，收集在他与陈思和、宋炳辉三位学者共同主编的“当代中国比较

文学研究文库”里，也就让我有机会重新整理这三十年来发表的论著，由此而回顾自己在中西比较研究当中走过的路径。

在国内比较文学开始发展的初期，除译介国外学者的论著之外，20世纪80年代初最重要的也许就是介绍西方文学理论。当时社科院组织编写一部介绍国外人文社会科学研究现状的参考书，钱锺书先生推荐我撰写西方文学理论的部分。那时“文革”刚结束不久，就是北大图书馆也缺少国外新书。恰好我有机会在1982年春到香港中文大学英文系访问一个月，在那里读到不少英美出版的新书，也购买了许多西方文论的重要著作带回北京。对于后来我撰写有关西方当代文论的文章，这是最好的准备。后来由钱先生介绍，三联书店的董秀玉女士到北大和我见面，约我为刚创办不久的《读书》杂志撰稿，于是从1983年4月起至1984年3月止，我在《读书》开了一个“现代西方文论略览”的专栏，每月一篇文章，介绍了从英美新批评和俄国形式主义到原型批评，从结构主义到后结构主义即解构，以及德国阐释学、接受美学、美国读者反应批评等西方文论的主要派别。这些文章虽然以介绍西方文论为主，但每篇都在结尾专辟一节，提出自己的一点看法，也往往举出中国古典文论中相关或类似的看法与西方文论作比较。后来这些文章集为一本小书，题为《二十世纪西方文论述评》，作为“读书文丛”之一种，由三联书店于1986年出版。

在美国读研究生的阶段，我继续写论文在杂志上发表，但转以英文为主。1984年春应普林斯顿大学邀请做一个重要讲座，即“Eberhard L. Faber Class of 1915 Memorial Lecture”，当时我正在读德里达的《论文字学》(*Of Grammatology*)一书，即以“道与逻各斯：论德里达对逻各斯中心主义的批判”为题，在普林斯顿大学演讲。讲稿后来经过整理，在1985年3月的《批评探索》(*Critical Inquiry*)上发表。这也是为我第一部英文书最先奠定的基础。在哈佛读书期间，好几篇上课写的期末论文经过修改，都发表在美国一些较有影响的学术刊物上，如为库格尔(James Kugel)教授讲授的圣经与文学批评专题课所写论文，比较《圣经·雅歌》与《诗经·国风》的评注传统和讽寓解释，就发表在美国《比较文学》(*Comparative Literature*)1987年夏季一期。这篇文章为我很多年之后写《讽寓解释》(*Allegoresis*)一书，奠定了最早的基础。我为巴克利(Jerome Buckley)教授讲授维多利亚时代文学批评

写的期末论文，专论王尔德的批评理论，就发表在《德克萨斯文学语言研究》(*Texas Studies in Literature and Language*)1988 年春季号上。数年之后，斯坦福大学研究维多利亚时代文学的专家伽格尼尔(Regenia Gagnier)教授编辑一部《王尔德评论文集》(*Critical Essays on Oscar Wilde*, New York: G. K. Hall, 1991)，收集 20 世纪 80 年代以来所谓“最具代表性的王尔德批评”(“state-of-the-art Wilde criticism”，见该书编者序第 1 页)，把我那篇文章也收在文集里。又过了十年，另一位学者梅丽莎·诺克斯(Melissa Knox)出版了一部专著《王尔德在 1990 年代：作为创造者的批评家》(*Oscar Wilde in the 1990s: The Critic as Creator*, Rochester: Camden House, 2001)，那本书就以讨论我那篇文章开始。诺克斯指出我的文章最初发表在 1988 年，而在那之前一年刚好出版了理查·艾尔曼(Richard Ellmann)里程碑式的王尔德传记，她认为“这两者都是最早认真看待王尔德的文学批评并发现其价值的论著”。近年来好几位研究王尔德的学者在他们的著作里，还引用或者提到过我的那篇论文。

我的第一部英文著作《道与逻各斯：东西方文学的阐释学》于 1992 年由杜克大学出版社出版，1994 年获得美国亚洲研究学会列文森书奖的荣誉奖。此书 1997 年有韩国延世大学郑晋培教授主持翻译的韩文本，1998 年出版了四川大学冯川教授的中译本，此中译本江苏教育出版社在 2006 年又重新排印。1998 年我的第二部英文著作 *Mighty Opposites* 由斯坦福大学出版社出版，其中收集了涉及中西比较的六篇论文。我在同一年由美国到香港工作，我的老朋友陈万雄博士时任香港商务印书馆总编，在他敦促之下，2000 年我在香港出版了《走出文化的封闭圈》，后来增加了两章，2004 年由北京三联书店用简体字出了第二版。2005 年康奈尔大学出版社出版了我的第三部英文著作 *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*，此书讨论东西方经典的讽寓解释，这种解释总是在文本字面意义之外，认为还有另一层隐含的意义，往往是宗教或精神的意义，或者道德或政治的意义。我在此书中讨论了讽寓解释的起源、历史和作用，也指出超出字面甚至不顾原文本来意义而强作解人的危险，如断章取义而转化为文字狱之类的政治解释，同时也探讨了作为讽寓的乌托邦文学。2005 年复旦大学出版社出版了《中西文化研究十论》，那是继《走出文化的封闭圈》之后我的第三部中文书。同年

春天，我应邀在加拿大多伦多大学做了亚历山大讲座，四次讲稿用中文写出来，题为《同工异曲：跨文化阅读的启示》，2006 年先由江苏教育出版社出版。英文版则在一年之后，由多伦多大学出版社于 2007 年出版。1998 年到香港工作后，我用中文写作比以前稍多，也结集出版了几本书。除在台北网路与书出版社有《五色韵母》和《灵魂的史诗：失乐园》之外，复旦大学出版社于 2009 年出版了《比较文学研究入门》，又于 2011 年出版了《一毂集》，后者是“三十年集”系列丛书之一，收集了历年来发表的三十篇论文。2011 年年底，我在复旦大学“光华杰出人文学者系列讲座”以阐释学与人文研究为题，做了四次演讲，后来增加一章，汇成一本书稿，此书可望明年在三联书店出版。

近年来在文学研究界一个令人瞩目的现象，就是世界文学概念的重新兴起。比较文学在美国和西方经过战后 50—60 年代的发展，到 20 世纪 70 年代兴起了文学理论热，俄国形式主义以及捷克和法国的结构主义为文学研究提供了新的模式，索绪尔结构主义语言学，还有运用这种语言学理论在人类学中取得出色成果的列维-斯特劳斯对神话和民俗的研究，都对文学研究产生了很大影响。符号学和叙事学有特别重要的发展，但也有一种抽象的趋势，即为了注重叙述的深层结构而逐渐脱离文本的具体细节。到了 20 世纪 80 和 90 年代，文学理论逐渐转为文化批评理论，文学研究也逐渐被文化研究所取代，而以性别、种族和阶级为核心的女权主义、少数族裔理论、东方主义和后殖民主义理论，以及同性恋研究等，越来越具有强烈的身份认同政治的意识形态色彩，也越来越脱离开文学和文本而趋于抽象的理论。对传统和经典的批判，尤其是所谓去经典化(decanonization)的倾向，割裂了传统，造成文化的断裂，甚至社会的碎片化。2006 年出版的美国比较文学学会最新的十年报告，就明确指出批评理论脱离文学而造成了比较文学的困境和危机，并且提出如何重新认识“文学性”的问题。在一定意义上说来，世界文学的兴起就是由过度抽象化的文学理论重新回到文学本身的趋势。这一趋势不是简单否定文学理论在前一阶段的发展，恰恰相反，世界文学正是在反对西方中心论和对当前世界重新认识的基础上，才真正可能复兴。

虽然歌德不是第一个使用“世界文学”这一概念的人，但他在 1827 年年初与爱克曼谈话时，从读一部中国小说的经验说到诗的普世价值和世界文

学，认为世界文学的时代已经来临。这就是说，歌德是以超出欧洲之外的广阔视野来看待世界文学的。由于歌德在欧洲文学和文化界的地位和声望，他关于世界文学的谈话在当时和后来都很有影响。然而在西方，世界文学这个概念过去并非真正"世界"的文学，而是以欧美为中心的西方文学。在过去二十多年的发展中，西方学界对 19 世纪的殖民主义和帝国主义有深刻反省和批判，于是有打破西方中心主义的诉求和趋势。也正是在这样的条件下，歌德提倡的世界文学才真正能得到学界的重视而重新兴起。作为一个中国学者，我对当前在美国和欧洲都方兴未艾的世界文学研究，抱有很大的兴趣和参与的热情。目前有来自世界各地区一个十多人的小组，组织编写一部四卷本的《文学的世界史》(*Literature: A World History*)，这部书数年之内将由著名的 Blackwell 出版社出版，我参与其中，并负责第三卷的编辑工作。对世界文学的兴起，哈佛大学比较文学系主任丹姆洛什(David Damrosch)教授也许起了最大的推动作用。他和另外两位学界朋友卡迪尔(Djelal Kadir)和达恩(Theo D'haen)教授合编了《劳特里奇世界文学伴侣》(*Routledge Companion to World Literature*)，今年年初刚刚出版，其中有两章由我撰稿。对于一个文学研究者说来，比较研究的吸引力就在于能超出单一文学传统的局限，以开阔的眼光看世界，了解不同语言文化传统中丰富多彩的文学，了解人类精神文明所创造的伟大成就。世界文学的兴起就在我们这个新的时代环境中，提供了这样的机会，使我们能够重新去阅读和认识世界各国文学中有价值的作品。

回顾我这三十多年来的学术历程，可以说从比较文学到世界文学，都在中西比较研究的范围内耕耘。再从所发表文章专著的内容来看，则可以说是在比较广泛的背景上讨论文学和文化的问题，而不局限于狭义的文学。文学研究当然不能脱离开作品文字本身，但我从来认为文学研究不仅仅是理解文本，而需要在历史、宗教、哲学和社会政治更宽阔的背景上来深入探讨，揭示作品丰富的内涵和意蕴。在这个意义上说来，涉猎越多，越感到学海无涯、学无止境，也越感到谦卑之重要，所谓人贵有自知之明。这自知之明是一种理性的判断，不是没有主见，所以在有人故意贬低你的时候，你知道自己不像那些流言蜚语所说得那么不堪，更重要的是，当有人把你夸奖得过度，恭维得不合实际的时候，你知道自己不像那些过奖和赞誉所说得那么

了不起。但也许更重要的是,自知之明是在学问上对自己永远不满足,知道自己的不足和需要改进之处,这才有长进的可能。就像莎士比亚喜剧里所说:“傻瓜总自以为聪明,聪明人却知道自己是个傻瓜。”(“The fool doth think he is wise, but the wise man knows himself a fool.” *As You Like It*, v. i. 31)

在选择自己的文章编为一集时,我一向主张出书不要有重复的内容,所以我在三联书店和复旦大学出版社出的几本书,都没有重复的篇章。这次谢天振教授要我收集能代表自己研究成果的文字,加入这套“当代中国比较文学研究文库”,我就颇感为难,因为我已经有好几本中文书出版,要再有一本新著,短时间内实在办不到。但天振兄强调说,这套书检讨中国比较文学近三十年发展的历史,注重有代表性,而不在于是否新著。经他一再催促,我也只好勉为其难,选择自己在中西比较研究中写成的一些文字,集为一本,其中与已经出版的书难免有重复之处。这一点我必须先向读者诸君交代并致歉,这本书里毕竟也有几篇是曾在刊物上刊载,但是第一次在此结集发表。如果此书能引起读者对比较文学和世界文学的兴趣,我的目的也就达到了。

2012 年 5 月 10 日于香港

目 录

上编 文艺篇

下编 文史篇

上编

文艺篇

东西方研究：历史、方法及未来

在21世纪之初，世界政治、经济和文化环境都在发生具有根本意义的变化，可以说这是我们开展东西方研究极为有利的时刻，为研究东西方思想传统和典章制度提供了极好的条件。在这个时刻，我们重新审视东西文化交往的历史，以窥见未来发展可能的途径，也许是深化东西方研究必须迈出的一步。东西交往的历史，在古代有丝绸之路，在中古有马可·波罗到忽必烈治下蒙元帝国的游历，在明末清初有利玛窦和基督教传教士推动的东西文化交流，而近世在19世纪40年代鸦片战争之后，又有一百多年西方列强侵略中国和东方的帝国主义和殖民主义历史。陈寅恪先生曾用"赤县神州值数千年未有之巨劫奇变"这样沉痛悲愤的语句，描述鸦片战争后中国受"外族之侵迫"所面临民族存亡的险境[①]。无论中英鸦片战争或中日甲午海战乃至满清帝国的覆灭，再到八年抗日战争和随后国共内战造成台海两岸的分隔，中国近150年来的历史真可谓多灾多难，不堪回首。自20世纪50年代初至70年代末，经过了数次的政治运动和"文革"十年的劫难，中国终于在三十多年前推行改革开放务实的政策，在经济上取得了令全世界瞩目的成就。而与此同时，欧洲和北美产生了极为严重的金融和信贷危机，中东和阿拉伯世界也发生巨大变化，于是形成当前全球秩序的急剧转变和重新调整。帝国主义和殖民主义就制度而言，已经成为历史的陈迹，中国和整个亚洲以及巴西和南美经济的发展，正在改变过去认为毋庸置疑的关于全球各地力量均衡的许多观念。简单概括起来，我们可以说过去整个世界都以美国和西欧为中心，这个观念现在正在逐渐改变，在此形势下，西方对东方，尤其对中国，开始产生了更多了解的意愿和兴趣，这就形成上面所说对于开展东西方研究有利的时机和良好的条件。

---

① 陈寅恪：《王观堂先生挽词并序》，陈美延、陈流求编：《陈寅恪诗集》，北京：清华大学出版社，1993年，第11页。

从历史上看，东西方的交往远在古代就已开始。在近年的考古发掘中，往往有令人惊异的发现，说明中国与西域物资和精神文明的交往，比我们以前想象的要更多、也更早，而且西域不仅止于印度和中亚，甚至远及于希腊、罗马。中国古代金石雕刻艺术，就可以提供一个很好的例证。四川三星堆出土了时间相当于殷商时代的大型青铜雕像，西安秦始皇陵出土了大型铜车马、汉墓前神道有大型石刻，据林梅村的研究，这些都说明中国古代大型石雕，是在多种文化影响下产生的艺术。“首先，基于中国本土文化因素；第二，受欧亚草原文化，尤其是阿尔泰语系游牧人古代艺术的影响；第三，张骞通西域后，中国金石雕像艺术又得以和中亚希腊化艺术乃至波斯艺术进行交流。”[①]中国境内出土过许多罗马玻璃器和钱币，这就证明“汉代中国与罗马帝国必有颇为发达的贸易往来，中国史籍与西方史料所说汉代中国与罗马之间的古代交通当为信史”[②]。然而交往不仅止于物质文化，民间故事的流传，在古代也有令人惊讶的广远程度。杨宪益发现在唐人段成式的笔记小说《酉阳杂俎》里，不仅有欧洲童话里著名的灰姑娘(Cinderella)故事，而且有德国尼别龙故事。杨宪益认为前者“至迟在9世纪或甚至在8世纪已传入中国”，而且有趣的是，中文“灰”字在德文里是Aschen，“就是英文的Ashes，盎格鲁萨克逊文的Aescen，梵文的Asan”，而在那个中文故事里，“这位姑娘依然名为叶限，显然是Aschen或Asan的译音”[③]。如果说灰姑娘故事是由海外传入中土，《酉阳杂俎》里古龟慈国王阿主儿降龙的故事，杨宪益就认为“是西方尼别龙(Nibelung)故事的来源”。这两个故事不仅情节很相似，而且“据西方学者考证，西方的尼别龙传说本于匈奴王阿提拉(Attila)的故事，加以附会。这个王的名字在古日耳曼传说里作Etzil，同这里王名阿主儿正合”[④]。以上这些例子说明，无论在考古还是在文本的考释方面，古代东西方跨文化研究仍然有很多问题可以进一步探讨，仍是一片有待开垦的领域。

13世纪威尼斯人马可·波罗(Marco Polo, 1254—1325?)到元大都(即今北京)，是中古时代中西交往的一件大事。虽然所谓《马可·波罗行纪》并非马可本人撰述，此书问世之后也不断有人怀疑其记叙是否真实，但据研究马可·

---

① 林梅村：《古道西风：考古新发现所见中西文化交流》，北京：三联书店，2000年，第165页。

② 同上书，第209页。

③ 杨宪益：《译馀偶拾》，济南：山东画报出版社，2006年，第66页。

④ 同上书，第68页。

波罗的学者约翰·拉纳调查，此书问世之后在二十五年间，已"有法文、法兰克-意大利文、塔斯伽尼文、威尼斯文、拉丁文和大概德文译本流传于世——作者在世时就有诸多译本，这在中世纪是独一无二的记录"[1]。此书在欧洲各大博物馆现存有不少抄本，这就说明在当时和以后，《马可·波罗行纪》很受读者欢迎，才会如此流行而有多种抄本流传至今。然而此书虽然称为《行纪》，但细看其组织安排，却并没有按旅行路线，逐一记录沿途所见，也没有渲染奇特怪诞的冒险经历，所以拉纳认为，"此书不是历险故事，也不是描述旅行过程"[2]。马可的父亲和叔父都是商人，马可随同长辈前往中国，但关于商业和贸易，此书也没有特别具体的记叙，所以拉纳说，此书"也不是一位威尼斯商人关于在东方经商的著述"[3]。在拉纳看来，《马可·波罗行纪》对西方而言，其意义首先在第一次使西方认识到东方许多具体的地方，扩大了欧洲人的地理知识，所以那是"一部讲地理的书"。但那是欧洲前所未闻的一部地理书，因为"事实是在中世纪地理学的传统里，从索里努斯(Solinus)到伊昔多(Isidore)，再到戈苏因(Gossuin)，都找不到类似马可·波罗之书那样的著作"[4]。在现存欧洲中世纪的世界地图(*mappa mundi*)里，绘制于1380年左右著名的卡塔兰地图(Catalan Atlas)，比较能详细描绘东方的地理，上面毫无疑问就是以马可·波罗之书为依据，标出了二十九个中国城市的名称。虽然这还远不是现代地图，但正是在这幅早期的世界地图上，"中国在西方才第一次在地图上呈现为一个可以识别的、可以说合乎理性的形状"[5]。

马可·波罗在由欧洲到中国的旅途中，记载在沿路很多地方都遇见聂思脱里派的基督徒。数百年后，明天启三年(1623)在长安古都发现了《景教流行中国碑》，更证明早在唐代，景教即基督教的聂思脱里派曾在中国传播。在元代，忽必烈允许基督教在中国传教，《元史》有"也里可温"之名，经史学家陈垣考证，"认定《元史》之也里可温为基督教"[6]。此外，犹太人很早就迁

---

① John Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven: Yale University Press, 1999, p. 44.

② Ibid., p. 69.

③ Ibid., p. 74.

④ Ibid., p. 77.

⑤ Ibid., p. 136.

⑥ 陈垣:《元也里可温教考》,见陈乐素、陈智超编校:《陈垣史学论著选》,上海:上海人民出版社,1981年,第3页。

徙到中国，在宋代曾聚居开封，陈垣有“开封一赐乐业教考”，据历代碑铭文献详论“一赐乐业，或翻以色列，犹太民族也”[①]。人类学家潘光旦后来又进一步考证，认为“就开封的犹太人而言，至少就其中不会太小的一部分而言，是在北宋中叶以后，南渡(1126 年)以前，约五六十年间，到达开封而定居下来的”[②]。至于这些犹太人的来源，他则认为公元前第 2 世纪 70 年代犹太人离开犹太本土后，有一支是“进入印度的孟买区域的；他们在此区域内定居了一千一百多年之后，在公元第 11 世纪的中叶或后叶，又循海道向东推进，到达了中国，定居在开封”[③]。还有一些犹太人则可能“是从波斯来的”[④]。可见自汉唐至宋元，中西互动和交流一直没有间断，有关问题仍有待进一步探讨。

马可·波罗年轻时随父亲和叔父离开威尼斯到中国，在中国接触交往多是元朝的蒙古王公贵族和色目人，而不是被蒙元帝国消灭的南宋臣民，所以他对中国主要的汉族文化传统缺乏了解。东西方在思想意识和文化层面的交往，是在马可·波罗三百年之后才有真正的进展，而且是另一位意大利人、耶稣会传教士利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)在明末来到北京时，才真正开始。明末耶稣会传教士到中国后，发现这里人口众多，有悠久的历史和与欧洲很不相同的文化传统。他们意识到不可能让中国人，尤其是中国的士大夫和读书人，完全放弃自己的文化来皈依基督教，也不可能把成千上万的中国人都突然变成基督徒。当时的中国和欧洲相比，绝非如数百年后强弱悬殊的情形。正如朱维铮指出的，中西两个文明当时“都自以为是世界的中心，发展速度虽已见迟疾，文明程度仍难分轩轾”。虽然很多中国学者说起明末的嘉靖、万历两朝，便总觉得已是衰世，“但在当时来自正受教会分裂、宗教争吵和战争不断困扰的欧洲人士眼里，横向比较下来，这里却似乐土”[⑤]。这一点很值得注意，因为中国历史悠久，中西交往的历史也漫长而复杂，明末的中国和欧洲并不是第三世界和第一世界之间

---

① 陈垣：《开封一赐乐业教考》，同上，第 77 页。

② 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，北京：北京大学出版社，1983 年，第 15 页。

③ 同上书，第 70—71 页。

④ 同上书，第 71 页。

⑤ 朱维铮：《基督教与近代文化》，《音调未定的传统》，沈阳：辽宁教育出版社，1995 年，第 90 页。

不平等的关系，所以东西方之间的关系不能用看近百年的眼光来概览过去的情形。耶稣会教士采取了所谓适应(accommodation)策略，他们学习中文，用中文来传教，一方面把中国儒家的经典翻译成西文，并在大量书信和文章中报道中国的情形，另一方面又把当时欧洲的科技介绍给中国的皇帝和士大夫阶层。而在当时的中国，明朝中叶兴起了陆王心学，王阳明提倡"致良知"，反对程朱理学正统，打破许多传统观念。正如朱维铮所说，按照王学的发展逻辑，必定"走向撤除纲常名教的思想藩篱，包括所谓'夷夏大防'在内"[①]。虽然王学的发展是中国传统文化内部儒学派别的变化，但却"在客观上创造了一种文化氛围，使近代意义的西学在中国得以立足"[②]。就在这样的内外环境条件下，耶稣会教士得以进入中国，为东西方思想文化的互动交流，起到了十分重要的作用。

经过文艺复兴和宗教改革，17 世纪和 18 世纪的欧洲正在经历急剧的变化。耶稣会教士关于中国的报道在欧洲引起极大反响。早在 16 世纪的法国，蒙田(Michel de Montaigne)就已经在《谈经验》的散文里说，中国"虽然不知道我们，也和我们没有贸易来往，但这个王国的政体和技艺在许多方面都远远优于我们，其历史也使我认识到，世界比古人和今人所知的要更广大，更多样"[③]。唐纳德・拉奇研究亚洲在欧洲自我认识当中所起的作用，就曾评论说，蒙田"利用东方来支持他自己的信念，即认识是不可靠的，世界是无限丰富的，道德的教训是普遍适用的"。蒙田视中国为"欧洲的典范，那是他在世界别的地方从未见到过的典范"[④]。17 世纪至 18 世纪欧洲启蒙思想家们，尤其是莱布尼兹和伏尔泰，基于耶稣会教士对中国的报道，都十分赞赏中国的文明程度，而且以他们所想象的中国来为欧洲提供一个理性的典范。莱布尼兹根据耶稣会教士的论说，认为中国人虽然不是基督徒，但却有完善的自然宗教。所以他说："我们这里似乎每况愈下，愈来愈陷入更可怕的腐败，所以正像我们给中国人派去传教士，教给他们启示的神学，我们也需要

---

① 朱维铮：《十八世纪的汉学与西学》，《走出中世纪》，上海：上海人民出版社，1987 年，第 160 页。

② 同上书，第 16 页。

③ Michel de Montaigne, "De l'Expérience", *Essais*, III. 13, 3 vols., ed. Pierre Michel, Paris: Librairie Générale Française, 1972, 3: 360.

④ Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, 2 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1965—1977, 2:297.

中国人给我们派来传教士，教给我们如何实际应用自然宗教。”[①]伏尔泰则赞扬中国是“天下最合理的帝国（*le plus sage empire de l'univers*）”[②]，中国人尽管并不精于机械和物理，但他们“达到了道德的完美，那才是一切学问之首”[③]。对于启蒙时代的思想家们说来，中国没有强大的教会，但却治理得完善合理，就最为他们所敬佩，因为这恰好符合他们希望脱离中世纪教会控制，实现政教分离而进入世俗化现代国家的理想。与此同时，中国的科举考试制度以文取士，使读书人有考取功名、参与治理国家的机会，因此而有改变自己社会地位的灵活性，这与当时欧洲贵族的血统世袭制度比较起来，当然要合理得多。当时欧洲许多学者就把中国这一制度与柏拉图所谓哲学家为王的理想相比附，十分赞羡中国文人士大夫的社会地位。所以总体来说，17 世纪和 18 世纪欧洲流行的所谓中国风（*chinoiserie*），并不仅仅停留在喜爱中国丝绸、瓷器、家具，甚至建筑式样这类物质的层面，而且在更深度的思想意识层面，也有相当影响。

利玛窦和其他许多耶稣会教士学习了中文，用中文传教，宣扬中国人有自然宗教，讲究礼仪和道德。他们希望通过使皇帝和上层官员入教，把中国变成基督教国家，就像古代罗马君士旦丁大帝皈依了基督教，就使整个罗马帝国变成基督教国家那样。在明清更替之际，耶稣会教士们对康熙皇帝就曾寄予这样的希望。康熙对西方传教士带来的数学和天文学知识，也的确很有兴趣，清朝几代皇帝治下管理天文历法的钦天监，也都是由欧洲耶稣会教士担任监正。但也正是在康熙朝，在利玛窦去世后不久，天主教内部发生了所谓“中国礼仪之争”，最终导致在中国传教的失败。概括说来，这场争论起于天主教内部各宗派的利益冲突和理念差异，那些坚持原教旨的纯粹派认为耶稣会的适应策略对异教的中国让步过多，而争论最终的结果否定了耶稣会的做法，并由教皇格肋孟十一世（Clement XI）在 1704 年、本笃十四世（Benedict XIV）在 1742 年颁发禁令，不准在中国传教时使用“天主”、“神”、“上帝”等中文字，而要表示基督教神的观念，就必须用“杜斯”，即拉丁文

---

① Gottfried Wilhelm Leibniz, “Preface to the *Novissima Sinica*”, *Writings on China*, trans. Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., Chicago: Open Court, 1994, p. 51.

② Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis VIII*, ed. René Pomeau, 2 vols., Paris: Editions Garnier Frères, 1963, 1: 224.

③ Ibid., p. 68.

Deus 的音译。其实拉丁文《圣经》也是一种翻译本，因为《圣经》旧约原文为希伯来文，新约原文为希腊文，但在梵蒂冈教廷看来，拉丁文才是正统，而任何翻译都是不可靠的。梵蒂冈试图保守有关"中国礼仪之争"的秘密，不让中国人知道，但此事终于包不住，让康熙皇帝知道了。康熙闻讯大怒，立即下令"在中国的传教士，均应向朝廷领取发票，声明遵守利玛窦成规。不领票者，一概不准留居国内"。而这"发票"则是遵照康熙的上谕，规定"凡不回去的西洋人等，写发票用内务府印给。票上写明西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋"[①]。于是自利玛窦到中国以来所有传教的活动，都基本上中止了。我们可以说，梵蒂冈教廷在中国传教之所以失败，是完全不顾东西方历史、文化和当时社会现实，坚持原教旨主义造成的后果。

在词句术语的翻译上坚持原文不可译的纯粹派，在思想观念上也必然是坚持原教旨主义的纯粹派。在礼仪之争中认为利玛窦对异教的中国文化让步太多的人，如龙华民(Niccolò Longobardi)、利安当(Antonio Caballero)等人，往往强调中国人只懂得粗鄙的物质，而不能理解基督教超越的精神。值得注意的是，在礼仪之争中讨论的某些问题以及东西方对立的观念，在现代汉学和中西文化的讨论中，还仍然存在而且往往以理论的形式呈现。法国社会学家和人种学家列维-布鲁尔(Lucien Lévy-Bruhl)曾提出不同社会有不同思维的概念，他著有《低等社会里的思维功能》(*Les fonctions mentales dans les sociétiés inférieures*, 1910)和《原始思维》(*La mentalité primitive*, 1922)等书，认为原始思维和西方人的逻辑思维有根本差异，这在 20 世纪初很有影响。法国汉学家葛兰言(Marchel Granet)著有《中国人的思维》(*La pensée chinoise*, 1934)，就与列维-布鲁尔的论说有关联。在 20 世纪 80 年代初，法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)著有《中国与基督教》(*Chine et Christianisme: Action et reaction*, 1982)一书，讨论礼仪之争和基督教何以在中国失败的缘由。谢和耐明确地说，"逻辑与宗教教义是不可分的，而中国人似乎缺少逻辑"，基督教的精神观念在中国难以传播，乃是因为两者之间"不仅只是知识传统不同，而且是思维范畴和思想方式不同"[②]。他把具体

---

① 罗光：《教廷与中国使节史》，台北：传记文学出版社，1969 年，第 118 页。

② Jacuqes Gernet, *Chine et Christianisme: Action et reaction*, Paris: Éditions Gallimard, 1982, p. 12.

的礼仪之争提高到语言、思维和哲学的层次，最终归结到中西思想或中国与希腊思想的根本差异，认为比较两者就更能证明，“印欧语言的结构使得希腊世界以及随后的基督教世界构想出超越和永恒不变的实在之观念，而与感性的和转瞬即逝的现实绝然相反”[①]。谢和耐最后甚至说，基督教传教士们在中国发现的不仅是一个与整个西方完全不同的世界，而且“他们发现自己面对的是另一种人类（*ils se trouvaient en présence d'une autre humanité*）”[②]。在法国的学术传承当中，我们似乎可以看见一个强调中西思维和文化传统互不相同的传统，而在这一背景之上，我们就可以理解当代法国学者于连(François Jullien)何以会万变不离其宗，在他众多的著作中不厌其烦地反复强调中国与希腊是两个截然相反的世界。于连明确说，研究中国的目的是从欧洲的对立面来反观欧洲人的自我，因为“中国提供了一个案例，可以由此从外面来反观西方的思想”[③]。在古代文明中，中国与希腊没有什么联系，也就提供了希腊或者说整个西方文明的反面或“他者”，所以于连认为，福柯所谓的“非欧洲”还是个比较模糊的概念，他认为“严格说来，非欧洲就是中国，而不可能是其他任何东西”[④]。于是在于连的著作里，往往出现一个中国与希腊观念的对照表，一面是希腊即西方的观念，另一面则是与之相反或相对的中国观念。例如希腊有存在概念，中国则无存在概念而讲变化；希腊有真理，中国则无真理而讲智慧；希腊有抽象，中国则无抽象而讲具体；希腊有个体，中国则无个体而讲关系等。不过因为于连事先预设了汉学研究的目的是从中国来反观希腊和西方，所以无论他讨论什么问题，往往都着眼于中西的根本差异，而不注意中国传统内部或西方传统内部自身的差异和多元，而他做出的结论，也预先就可以料到是中国与希腊有根本差异而全然不同。其实在东西方研究中注重差异，本身并无不当，但把东西思想文化传统绝对对立起来，就像钱锺书批评黑格尔所说的那样，“遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风”，那就成为学术研究的一个误区，有碍合乎情

---

① Jacuqes Gernet, *Chine et Christianisme: Action et reaction*, Paris: Éditions Gallimard, 1982, p. 330.

② Ibid., p. 333.

③ François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes, New York: Zone Books, 2000, p. 9.

④ François Jullien with Thierry Marchaisse, *Penser d'un Dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 39.

理的理解和阐释[①]。

史景迁曾说："从一大堆重迭的主题中抽取出一个核心，都是互相强化的意象和感觉，到19世纪晚期更聚合起来形成我们可以称之为'新异国情调'的东西，好像特别是法国人精于此道。"[②]然而把东西方对立起来，从西方人的角度欣赏具有异国情调的东方，又何止是法国人特别如此呢？西方许多学者都这样做，例如美国学者理查德·尼斯贝特就把"亚洲人"和"西方人"分成截然不同的两大类，断言说："不同文化的人其'形上思维'，即他们关于世界之性质的根本信念也不同。"他又进一步说："不同群体具特色的思维过程也很不相同。"[③]在西方有关中国或东方的各种论述中，我们常常可以发现这种非此即彼的东西对立思想。尼斯贝特此书的特别之处，在于他所分的类别实在大得惊人，因为无论西欧的英、法、德、意、西以及北欧、东欧、北美甚或南美，这些不同民族之间似乎没有差异而用同一种思维模式，而在另一方面，无论东亚的中、日、韩以及南亚的印度、巴基斯坦以及中亚、东南亚等诸民族，也没有内在差异而共同使用另一种与"西方人"不同的思维模式。这样简单化的对立在学理上实在不可能有什么说服力。然而这种对立还不仅仅是一些西方学者的看法，在中国学者中，也不乏这样简单化东西对立的思想。例如在一篇比较"中西思维方式"的文章里，我们就看见与上面提到那些法国学者十分相近的观点，断言说："中国哲学讲'阴阳一体'……西方哲学讲'神凡两分'……这种差别恰好表现了中国和西方不同的思维方式。"[④]季羡林先生晚年特别强调东西思想之别，认为"两大文化体系的根本区别来源于思维模式之不同"，概括说来，"东方的思维模式是综合的，西方的思维模式是分析的。勉强打一个比方，我们可以说，西方是'一分为二'，而东方则是'合二而一'。再用一个更通俗的说法来表达一下：西方是'头痛医头，脚痛医脚'；'只见树木，不见森林'，而东方则是'头痛医脚，脚痛医头'，'既见

---

① 钱锺书：《管锥编》，北京：中华书局，1986年，第2页。

② Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, New York: W. W. Norton, 1998, p. 145.

③ Richard Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently ... and Why*, New York: The Free Press, 2003, pp. xvi-xvii.

④ 刘景山：《中西思维方式之比较》，见张岱年、陈中英等著：《中国思维偏向》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第220页。

树木，又见森林'"[①]。不过季先生的话虽然讲得通俗易懂，但却没有征引文献，也没有逻辑的论证，所以也就很难在学理上使人觉得颠扑不破，令人信服。其实无论是西方学者还是东方耆宿，凡断言东西方思维模式截然不同者，都面临一个逻辑上自相矛盾的悖论，因为他们不是西方人，就是东方人，如果他们所说东西思维模式根本不同，那他们自己又怎么可能超脱自己所属的那种思维模式，了解与之相反的另一思维模式的特点呢？正如哲学家戴维逊所说："概念上相对主义占主导地位的比喻，即不同观点的比喻，似乎暴露出一个潜在的矛盾。不同观点是有道理的，但只是在有一个共同的协调系统来标出这些不同观点时，才可能有道理；然而有这样一个共同系统存在，却恰好证明不同观点戏剧性的不可比是完全错误的理论。"[②]大量的例子可以证明，言之凿凿断定东西方思维模式如何相反者，往往对东西两方面都了解得比较少而浅，但其做大结论的口气和勇气却又往往与其东西文化的知识和修养成反比。倒是对两方面文化涉猎较深的人，看到事物的复杂丰富而不愿意一句话就概括了东方，再一句话又概括了西方。概括性的大结论不是不可以做，但做学问和做人一样，谦卑一点往往可以避免许多无谓的错误。

东方和西方都是一个高度抽象概括的概念，这两个概念当然各有其用处，但两者都是具有相当概括性的概念，其内部的多元差异正不下于两者之间的差异，所以把东西方绝对地对立起来，是不可能符合事实的简单化结论。东西之间必然有差异，但差异多是程度上的不同，而不是类别上的绝对不相通、不可比，或不可译。在不同文化传统的比较研究中，抽象地以求异或趋同为目的，都是错误的，因为同和异总是同时存在，在具体研究中究竟应该强调同，还是强调异，这须视具体研究的问题和目的而定。因此，在方法学的意义上来说，东西方研究必须摆脱非此即彼的对立，在具体的研究中做出具体的比较，得出合理而具有说服力的结论。自鸦片战争之后，近代中国和东方其他国家一样，无论经济、政治、军事乃至文化教育各方面，都以西方为模仿和学习的对象。自"五四"以来，西方的思想文化就大量介绍到中

---

① 季羡林：《"天人合一"新解》，见季羡林、张光璘编选：《东西文化议论集》上册，北京：经济日报出版社，1997年，第81—82页。

② Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 184.

国，中国知识界也以西方式的现代学术为主流，而中国近代学人，无论提倡白话、主张学习西方而批判传统的陈独秀、胡适、鲁迅，还是主张保存固有文化的梅光迪、吴宓、胡先骕、柳诒征，都曾在国外留学或访问，对西方文化都有相当程度的了解。所以无论哪方面，强势的西方文化对相对弱势的非西方文化，都有极大影响，吸收西方思想理论可以说是近代以来知识界的主流。在这种情形下，当代西方理论对差异的强调，对我们也必然产生很大影响，而我们要在东西方研究上有自己独特的看法、独到的见解，就必须依据自己生活的实际经验和对事物的真实了解，保持自己独立的立场，达到自己独立思考得出的结论，而不能人云亦云，生搬硬套西方理论的概念、方法和结论。这绝不是简单地反对理论，恰恰相反，我们应该熟悉西方理论，但同时也必须注意其背景和必有的局限，更重要的是在把握事实和文献的基础上独立思考。没有独立思考，不是在平等对话的基础上处理东西方的关系，却机械地搬用西方的理论和方法，那就不可能真正对研究和学术作出贡献，也不可能引起国际学界的重视。我们在开头已经说过，也许现在正是开展东西方研究最有利的时刻，西方学界已有打破西方中心主义的诉求，我们完全有可能在平等的基础上，达到东西方跨文化的理解，在东西方研究中作出我们的贡献。

（此文是为国际东西方研究学会[International Association for East-West Studies] 2012 年 8 月在南通举行的大会所作主题发言）

从外部来思考：评美国比较文学学会2005年新报告兼谈比较文学未来发展趋势

美国比较文学学会(ACLA)成立于1960年,每十年责成一个委员会提交一份研究报告,对比较文学学科的现状做一个总结,同时探讨未来发展的路向。1993年,ACLA发表了由查理·伯恩海默(Charles Bernheimer)负责撰写的一份报告,醒目的标题是《多元文化主义时代的比较文学》(*Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*),1995年由约翰·霍普金斯大学出版社出版。我们从这份报告的题目就可以知道,多元文化主义以及相关的文学批评理论,构成了20世纪80年代到90年代美国比较文学研究的大背景。在那十多年的时间里,理论的确成为文学研究的核心,而且不仅在文学研究中极为重要,就是在人文和社会科学的其他一些领域,也很快成为研究是否有深度、是否有分量的一个重要标志。文学和文化批评理论当然是超出单一文学传统的,从一开始就和比较文学研究有密切关系。在将来的文学研究中,理论仍然会继续起相当重要的作用。但是,批评理论的发展对比较文学本身有什么影响,又带来什么结果呢?比较文学未来的发展又将有些什么潜在可能和趋势呢?2003年,ACLA成立一个委员会,由当时任教耶鲁大学、现在转去芝加哥大学的苏源熙(Haun Saussy)教授负责,起草新的十年报告。这份报告采取各抒己见的新形式,除苏源熙起草的报告之外,还有委员会其他成员写的文章,加上一些回应,收集起来编为一集,题为《在一个全球化时代里的比较文学》(*Comparative Literature in an Age of Globalization*),仍然由约翰·霍普金斯大学出版社在2006年出版。在美国语言学会(MLA)2004年年底于费城举行的年会上,ACLA有一个特别的小组讨论会,邀请了三位学者对新的十年报告做出评论,这就是加拿大多伦多大学教授琳达·哈奇恩(Linda Hutcheon)、美国康奈尔大学教授乔纳森·卡勒(Jonathan Culler),还有从香港去参加此会的

我。我们三人的评论，也都已收在报告书中出版。

苏源熙撰写的 ACLA 报告部分译成中文，接连发表在《中国比较文学》2004 年第 3 和第 4 期。这说明中国比较文学的学者们，对这份报告也相当重视。我在对这份报告的评论中，特别强调了东西方比较的意义，相信国内从事比较文学研究的学者们，对此也会有些兴趣。所以我决定把我的评论用中文重写出来，提供给国内的学者和对比较文学有兴趣的读者们参考。

自 1998 年以来，我已离开加州大学到香港任教，所以 2004 年圣诞前夕，我是从香港专程飞到纽约，然后再乘火车去费城，确实飞越过半个地球，从很远的东方到美国去评论 ACLA 的报告。在这个意义上说来，我可以说是一个外来者，不是美国比较文学学界圈子里的人。我固然可能不如圈内人身在其中，了解内部动向，知道一些内部消息，可是我的评论也因此可以不大受圈内人眼光的局限。俗话说旁观者清，我或许可以声称自己从外部来思考(*penser d'un dehors*)，能够看到圈内人囿于盲点而看不到的地方。然而我知道，圈内人固然有盲点，外来者又何尝不会懵懂无知，雾里看花，两者不过半斤八两，不相上下。所以我绝不想自以为是，声称有什么独特的角度和见解。我要说的不是外来者看得更清，思考得更明确，而只是外来者可以看得不同，思考得不一样，不遵循圈内人通常接受的那一套观点方法，因而可以比较独立而且带批判性地去思考。所以对我说来，所谓从外部去思考，其实就是采取一个不受限制的立场，敢于独立思考(*ose penser de lui même*)，绝不人云亦云，更不追风赶气，盲从当下流行时髦、影响广泛的理论、观点和批评方法。

不过说来也巧，从外部来思考，或者说做出一副文化上“他者”的姿态，故意取一个所谓边缘的立场或周边的角度，在当下恰好是十分流行而且时髦的。故意做出一副自己是被边缘化的受害者姿态，由此取得道德制高点，就像“我是流氓我怕谁”一样，都是一种近似青皮的痞子心态。因此我作为一个外来者独立思考，首先就必须摒弃其实占尽便宜的所谓外来者立场，拒绝那并非真诚的所谓“他者”的姿态。所以我虽然从外面来到费城，固然不能算是一个圈内人，却也并不真是一个外来者，不仅因为我曾经多年在美国任教，而且一直没有脱离美国比较文学研究的学术圈子，在研究和发布学术著作方面，仍然和美国学界有密切的联系。我看得很清楚，自己既非圈内，亦非圈外，其实是个介乎两者之间的人；而在我看来，介乎两者之间恰好是

研究比较文学的人应该处的位置。所以我也正是从这样一个位置，来对美国比较文学学会新的十年报告，做出我的评论。

苏源熙的报告描述近十年比较文学的状况，认为理论的发展使比较文学的研究方法渗透到其他学科领域，可以说是比较文学的胜利，但与此同时，当英文系和其他人文学科都大讲理论，大讲跨学科的多媒体文化研究时，比较文学也就有丧失自己本身特性的危险。对美国大学人文科系的情形稍有了解的人，对此都会有相当体会。研究比较文学必须懂几种语言，又不断要求跨越国家民族的界限，所以比较文学在任何单一语言文学科系的专业领域里，都很难找到自己的家园，也很难在那种领域的空间里，感觉得自由自在。韦勒克等人早已指出，比较文学定位的问题，或者说比较文学的危机，从一开始就和比较文学的名称与性质联在一起[①]。这名称中的第一个字，"比较"，并不能表述其性质，因为比较是做学问普遍使用的方法，并非比较文学的专利；而现在这名称中的第二个字，"文学"，也逐渐在丧失其中心地位，因而有损其性质。正如苏源熙所说，现在做一个理论语言学家，可以不必懂许多种语言，现在做一个文学研究者，也同样可以"以研究文学为业而无须持续不断地讨论文学作品"[②]。文学研究中"比较的空间"大多是从其他学科借用过来的空间，包括人类学、历史学、社会学、政治学等，而这样借用的结果相当危险，使比较文学几乎要"丧失其自主性，成为应用其他学科的领域，而那个学科就在确定比较文学的性质"[③]。比较文学渗透其他学科的胜利只是一面，上述情形则是其另一面，然而离开文学本身，不再把文学作为注意的焦点，比较文学就会丧失其作为文学研究的特性。因此，对于比较文学在目前的状况来说，重要的任务的确如苏源熙所强调的那样，就是要重新考察"文学性"观念，以新的视角重返具有新意和新见解的文学研究[④]。究竟怎样重新考察"文学性"观念，那将是比较文学和世界文学未来发展必须探讨的一个重要问题。

---

① See René Wellek, "The Crisis of Comparative Literature" (1958), in *Concepts of Criticism*, ed. Stephen G. Nichols, New Haven: Yale University Press, 1963, pp. 282 - 295.

② Haun Saussy, "Exquisite Cadavers Stitched from Fresh Nightmares: Of Memes, Hives, and Selfish Genes", in Suaay (ed.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 12.

③ Ibid., p. 20.

④ Ibid., p. 17.

现在许多文学研究者都纷纷转向研究电影、通俗文化和其他类似领域，大概是因为他们相信，只要披挂好批评理论上阵，就可以长驱直入侵入那些领域，无论什么研究对象，只要可以视为文本（text），或认为具有文本性（textuality），就都可以用那一套批评理论去解剖分析。而文学在他们看来，早已是征服过的领土，早已用各种批评理论反复分析过了，更不用说还有不少人认为，文学，尤其是前现代或早期现代的文学，都带有精英主义成分，政治上值得怀疑，与权力有共谋的关系，表现压制性传统的保守价值，甚至如克里斯托弗·布莱德尔（Christopher Braider）颇为沮丧地指出那样，19 世纪以前的文学被视为“文化虚构和文化控制技术邪恶的实验室，而福柯最喜欢用来体现这种控制技术的偶像，就是霸权式的现代国家——诸如精神病院、监控式的牢狱、当众行刑的断头台以及学校”[①]。放弃文学，转向电影、多媒体、俗文化以及当代西方中产阶级城市生活方式的其他内容，也许正如苏姗·巴斯奈特（Susan Bassnett）认为的那样，算得是“激进的主题选择”，而比较文学和传统的文学批评都应该抛弃，“越来越被视为是来自自由派人文主义史前时代的恐龙”[②]。

这话也许不无道理，但这样做是否也有把自己的生活方式尽量合理化的嫌疑呢？这是否也是一种自我中心的自恋，是玩弄身份认同政治（identity politics），全然不顾或者完全忘记历史，去迁就迎合快餐文化的大众趣味呢？快餐文化使人习惯于快速消费声音和色彩，却不习惯需要耐心和集中精力的阅读，也不习惯需要时间去严密精确地思考。在这个快速信息的时代，用 Google 做检索器，每一个关键词都会带出大量讯息，形成一种立体式的网络，可是这大量的信息虽多却没有深度，虽广却不着边际，并没有太多相干或有用的资料。就像苏源熙所说，“传统文学批评那种细读和矛盾”在这种情形下，就“一定会显出是过去时代信息贫乏的传播网络的迹象，而在那个时代，细节是需要注意的”[③]。其实早在 1933 年，阿道斯·赫胥黎（Aldous Huxley）就已经说过：“在一个变化迅速的时代，真有一种危险，那就是信息

---

① Christopher Braider, “Of Monuments and Documents: Comparative Literature and the Visual Arts in Early Modern Studies, or the Art of Historical Tact”, ibid. , p. 155.

② Susan Bassnett, *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell, 1993, p. 5.

③ Saussy, “Exquisite Cadavers Stitched from Fresh Nightmares: Of Memes, Hives, and Selfish Genes,” in Suaay (ed.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, p. 32.

灵通和有教养是互相排斥的两件事情。要信息灵通,就必须很快阅读大量只是指南手册之类的书。而要有教养,就必须读比较少量的书,那是不同寻常地生活过、思考过、感觉过的人写成的书,这样的书必须慢慢读,并且慢慢地欣赏消化。”[①]阿道斯·赫胥黎确实预示了当前关于信息和真正的知识的辩论,但他认为只有少量男性作者写的书才值得一读这句话,又显然使他的见解显得落后过时了。赫胥黎现在很可能是一条巴斯奈特所谓“自由派人文主义史前时代的恐龙”,在今日的学院环境里,也很少听到他提倡慢慢阅读,获得教养那一类的话。无论如何,文学的确好像在淡出,文化研究逐渐取代了文学研究,而比较文学,即巴斯奈特以嘲弄口吻称之为“把文学当成普世性文明化力量的研究方法”,已经被宣告死亡了[②]。

可是所有那些宣告文学或比较文学已死的讣告,无论说得多么有戏剧性,当然都是虚假的,因为比较文学完全不理会这类威胁性的预言和警告,一直继续存在下去。有人认为比较文学已死的另一个原因,也许在于比较文学至今仍然大致是一个局限于以欧洲或以西方为中心的学科,哪怕西方许多比较学者真心诚意地努力要超越欧洲中心主义的限制。可是文学研究可以做的一切,难道真的都已做完了吗?欧洲和北美的比较文学学者对西方以外文学传统里的重要作品,难道已经像对西方新的和老的经典那样熟悉了吗?在这一点上,甚至在政治和思想意识上针对欧洲殖民主义而兴起的后殖民主义研究,也并没有真正超越欧洲中心主义,因为其批评的注意力仍然集中在欧洲强权国家及其前殖民地之关系上,而这些过去的宗主国和殖民地国家之间,现在除政治上的关联之外,还有在语言上的关联。正如艾米莉·阿普特尔(Emily Apter)所说:“甚至新形式的后殖民主义比较研究,由于继续了帝国时代不同语言的区域划分,无意间也就持续了新殖民主义的地缘政治。”[③]她正是针对这种情形,特别提到阿兰·巴迪乌(Alain Badiou)肯定性的努力,呼吁比较文学超越欧洲中心主义。在绝不忽略后殖

---

① Aldous Huxley, *Texts and Pretexts: An Anthology with Commentaries*, New York: Harper and Brothers, 1933, intro. p. 3.

② Bassnett, *Comparative Literature: A Critical Introduction*, p. 47. See also Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press, 2003.

③ Emily Apter, "'*Je ne crois pas beaucoup à la littérature comparée*': Universal Poetics and Postcolonial Comparatism", in Suaay (ed.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, p. 55.

民地区文学的前提下，这种超越的努力呼吁比较文学要越过通常明显的纽带和关联，极力扩大其眼界和视野，而在我看来，比较文学要进一步成长发展，就必须这样做。

我认为东西方的比较研究，就为比较文学扩大眼界和视野提供了很有潜力的新领域。著名的比较学者克劳蒂奥·纪廉（Claudio Guillén）并不专门研究中国或其他亚洲地区文学，但他却大力提倡东西方比较研究。纪廉认为，比较的空间不在国别文学领域，甚至不在国际的领域，而在超国别（supranational）的领域。这样一来，比较文学就脱离开国别文学及其相互间的关系，也就避免了影响和受影响、中心和边缘、西方和非西方等不平等关系的种种问题。比较文学一旦超越历史上的实际接触、文化上的类似、语言上的亲缘关系等，在为大跨度比较提供基础方面，文学理论就变得特别重要。于是东西方研究就成为一个极有潜力的领域，“可以允许统一与多元之间的对话，而那又会刺激比较研究，把注意力集中在批评或历史与理论之间公开的碰撞，或者说我们关于诗的知识——超国别诗的知识——与诗学理论之间的碰撞”①。

纪廉呼吁扩大比较文学的范围，超越他所谓“欧洲的或欧洲中心主义的沙文主义”，同时雄心勃勃地提倡学习世界各国的语言和文学。阿兰·巴迪乌主张比较极不相同的文学作品，纪廉也早就提出过类似看法，认为历史上毫无关联的作品之比较是“比较文学当中最有前途的趋向”②。这当然不是说，我们可以把互不相干的文本拼凑起来，也不用去管是否有比较的基础。纪廉以理论上的可类比性来做比较的基础，而不是要求实证式的联系或历史上发生过的接触，因此他认为对于今日的比较文学而言，东西方研究就提供了“特别有价值和前途的机会”③。东西方研究能够赋予比较文学的不仅是新的生命力，而且是新的视角，从这个新视角来看，就可以暴露局部和地方式眼光的狭隘局限，同时拓展以新方式做比较的可能性，以及提出新问题的可能性，这些新方式和新问题都会是一些挑战，但也就有得出新见解的可能。如果比较文学的确已准备好超越传统的欧洲中心主义，甚至包括后殖

① Claudio Guillén, *The Challenge of Comparative Literature*, trans. Cola Franzen, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, pp. 70 - 71.

② Ibid., pp. 86 - 87.

③ Ibid., p. 70.

民主义的局限，那么东西方比较和世界文学研究就可能是进一步发展的希望。

我在前面已经说过，把历史上没有联系的作品做大跨度的比较，绝不能只是把毫不相干的文本随便拼凑起来就算完事，当不必以历史上的关联来证明比较的合理性时，就必须以理论问题的类似来做比较的基础。我相信，纪廉所谓批评或历史与理论之间的碰撞，或者诗与诗学之间的碰撞，就是指理论问题应该成为比较研究的基础。恰恰因为东西方文学除了在近代历史中以外，并没有密切的联系，东西方研究就为以理论为基础的比较开辟了新的场地。不过说到这里，我们必须停下来考虑一个严肃的问题：非西方文学广阔的领域难道只是一片处女地，等着学者们用美国大学里已经占据主导的那同一套理论去开垦，去征服吗？当理论从一处地方旅行和转移到另一处时，它们将如何适应那变化的文化和政治环境呢？跨过语言、文化和政治的界限翻译概念和理论时，其中又会有怎样的转变甚或歪曲呢？一个理论概念又如何“在新的时间、地点的新位置上，在某种程度上被其新的用途所改变呢?”[①]爱德华·赛义德在《旅行的理论》一文里提出这样一个问题，然而恰好是在东方不同的政治文化环境里，全盘机械地照搬西方理论，包括赛义德自己的理论，往往在一定程度上产生出了东西方简单对立的谬误，引发一股狭隘民族主义情绪，一种赛义德自己觉得遗憾而且“努力去克服”的“反西方主义”[②]。

因此，比较文学真要越过欧洲和西方的界限，就必须对不同地区的文化和文学传统、历史和社会政治状况，都要有高度的敏感和深切的了解，这才是能够准确理解、成功比较的前提。我们最要避免的就是把西方理论简单套用到非西方文学的材料上去，比较的工作必须由下而上地建立起来，从任何文化和文学里都存在的基本材料、基本问题和人的基本经验开始，例如语言、表述、意义、理解和解释等问题。只有用平等的眼光，看理论问题如何从

---

① Edward Said, “Traveling Theory”, in *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, p. 227.

② Edward Said, “East Isn't East: The Impending End of the Age of Orientalism”, *Times Literary Supplement* (3 Feb. 1995): 3. 我在拙著《走出文化的封闭圈》(北京：三联书店，2004 年)里，也讨论过有关问题。另外还可参看苏源熙的有关讨论，见 Haun Saussy, “Postmodernism in China”, in *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2001, pp. 118–145。

这些基本材料、问题和经验中产生，又如何在不同文化和文学中得到不同的表述，我们才有希望避免把西方理论简单套用于非西方，从而避免在理论的层次上，重复西方对东方的殖民。

在这个意义上，我完全赞同苏源熙强调"文学性的语言学特性"，也赞同他注重原文，不愿依赖翻译的意见，因为这就把文学放回到我们注意的中心，也提醒我们在其独特的语言表述形式中来理解文学的重要。我基本上也赞同他另一个看法，即比较文学学者通常善于指出文学作品之间的相似对应之处，"但在文学和理论的互动中，专家们往往否决他们的看法，又值得他们进一步反省"[①]。专家否认或质疑比较学者的工作，是我们都太熟悉的情形，但这种情形并不完全由于专门家有专科学问的严谨和对所讨论问题的深度了解，也还可能由于他们眼光局限，心胸狭隘。我们对此的回应应该是：比较学者也应该是一个专家，然而是一个兴趣、知识和眼光都广泛开阔得多的专家。

所谓曾经沧海难为水，比较学者对别的文化和文学知道得太多，就不可能仅仅满足于他自己的文化和文学，他见过汪洋大海，就不可能因为家乡有那条可以饮水的小河而欣然自喜。能够说别人的语言，读不止一种文学，可以说是比较学者决定性的特征，但那并不必然把比较的工作与翻译和主题学对立起来。苏源熙把主题学和简单罗列类似的作品等同起来，而且说"一旦用普遍性的眼光来看，类似的作品就永远也数不完"[②]。在我看来，这未免把主题学研究说得太简单了。诚然，"仅仅在不同地方发现同样的主题是不够的"，但主题学研究绝不只是把作品简单罗列起来点一番数[③]。真正称得上主题学的研究完全可以是一种仔细的探索，力求达到作品的特殊性和不同作品之间关系的平衡，而且恰好可以做苏源熙认为理想的那种比较工作，即创造性地寻找不同作品之间的关系，从一个新的视角，超越专门家局限的眼界来阅读这些不同的文学作品。如果我们能富于想象地去阅读文学，能看出在不同文本和不同文学传统的碰撞中产生出来那些主题的变化和形状，我们就可以向专门家显示比较研究的成果，而那是从单一文本传统的角

---

① Saussy, "Exquisite Cadavers Stitched from Fresh Nightmares: Of Memes, Hives, and Selfish Genes", in Suaay (ed.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, p. 17.

② Ibid., p. 14.

③ Ibid., p. 13.

度无法得到的成果。在我看来，那就是我们这个学科有价值的很好的证明。

翻译是否只能传达主题内容颇可以再作商榷，不易翻译的是否就一定是文学作品中最有价值的东西，也大可以再讨论，不过我赞同苏源熙的意见，即任何文学传统中最伟大的诗人的语言都极为复杂精巧，而这种高度复杂精巧的语言往往成为一种障碍，使他们的作品难于翻译得当，不大可能在世界文学的范围内流通，受到国际读众的欣赏。例如中国古典文学中唐代的大诗人，首先在日本，后来在世界别的地方最知名的是白居易，而不是在中国本民族传统中最受敬重的杜甫。这当中的差异肯定和理解这两位诗人作品的难度有关。和杜甫比较起来，白居易的诗显然更易读，也更易于翻译。不过在这种情形下，我并不认为这就是翻译的失败，然后把整个问题都交到专家们手里去处理，我反而觉得这恰好是比较学者施展身手的大好机会，可以去探讨这些诗人作品里“文学性的语言学特性”，并且对这些作品在本民族传统之内和之外接受上的差异，做出最合理的解释。

在所有人文学科里，比较文学也许是最自觉意识到自己的问题的一个学科，所以也好像总是处在某种危机之中，但是我并不赞成在随时质疑自己定位时那种悲观的态度，而且我也不相信，宣称比较文学不可能或已经死亡那一类耸人听闻的话，是真正出自内心的焦虑。我们的学科仍然有生命力最好的证明，就是去实际做比较的工作，而且把这工作做好。正是在我们所做的工作之中，我们才不仅可以证明比较文学的价值，而且创造其未来发展的各种可能性。

（此文依据我 2004 年在费城举行的美国现代语言学会（MLA）年会上，对美国比较文学学会的十年报告所作评论写成，曾发表在《中国比较文学》2005 年第 4 期，这次结集，在文字上略有修改）

文学理论的兴衰

在西方文学研究的领域,20 世纪可以说是一个理论的时代,但也是理论不断兴盛,然后又盛极而衰的时代。20 世纪初,俄国一些学者们首先把文学研究和语言学联系起来,从文学语言本身去探讨文学的特性,提出了著名的"文学性"概念(литературность,英文 literariness),这是一个看来简单、实际上颇具内涵而且重要的概念。所谓文学性,就是把文学语言区别于其他语言的本质特性,是使文学成其为文学的东西。罗曼·雅各布森(Roman Jakobson)认为文学语言突出诗性功能,不是指向外在现实,而是尽量偏离实用目的,把注意力引向文学作品的语言本身,引向音韵、词汇、句法等形式因素。维克多·施克洛夫斯基(Victor Shklovsky)提出"陌生化"概念(остранение,英文 defamiliarization),认为艺术的目的是使人对事物有新鲜感,而不是司空见惯、习以为常,所以采用新的角度和修辞手法,变习见为新知,化腐朽为神奇。从文学史的发展来看,"陌生化"往往表现为把过去不入流的形式升为正宗,从而促成新风格、新文体和新流派的产生。这一观念重视文学语言和文学形式本身,强调文学与现实的距离,而非现实的模仿或反映。正如施克洛夫斯基所说:"艺术总是独立于生活,在它的颜色里永远不会反映出飘扬在城堡上那面旗帜的颜色。"通过这鲜明生动的比喻,"这面旗帜就已经给艺术下了定义"[①]。米哈依尔·巴赫金研究陀思妥耶夫斯基的作品,认为其中不是只有作者权威的声音,而是有许多不同的语调和声音,构成表现不同思想意识的"复调小说",如果脱离这种"复调"空谈内容,就不可能把握问题的实质,因为"不懂得新的观察形式,就不可能正确理解借助于这种形式才第一次在生活中看到和显露出来的东西。正确地理解起来,艺术形式并不是外在地装饰已经找到的现成的内容,而是第一次地让人们找

---

① В. Шкловский, *Хуложественная проза. Размышления и разборы*, Москва, 1961, С. 6.

到和看见内容"[①]。这里反复强调的"第一次",与施克洛夫斯基的"陌生化"概念一样,也突出了艺术的目的是使人对生活中的事物获得新鲜感。事实上,这是从俄国形式主义到捷克结构主义贯穿始终的思想,是俄国形式主义对文学理论的重要贡献。

俄国形式主义虽然被称为形式主义,但这种理论从一开始就和语言学有密切关系,注意语言的结构和功能。雅各布森从莫斯科到布拉格,后来又到美国,对于俄国形式主义和捷克结构主义理论,都作出了很大贡献。捷克学者穆卡洛夫斯基(Jan Mukalovsky)认为,日常语言会由于长期使用而趋于自动化,失去新鲜感,而文学语言则尽量"突出"(foregrounding)自身,不是传达信息,而是指向文学作品自身的世界。这一观念显然与俄国形式主义有直接的联系。从莫斯科到布拉格再到巴黎,从俄国形式主义到捷克结构主义再到法国结构主义,这就形成 20 世纪文学理论发展的三个重要阶段。20 世纪 60 年代之后,结构主义从法国传到英美,成为西方文学理论一股颇有影响的新潮流。

在 20 世纪 40 和 50 年代,英美的新批评同样注重文学的形式和语言,通过细读和修辞分析,力图把文学之为文学,具体化到一个文本和文学语言的层面来理解。文萨特(W. K. Wimsatt)与比尔兹利(M. C. Beardsley)提出两个著名概念,一个是"意图迷误"(intentional fallacy),认为文学作品是本身自足的存在,作品的意义并非作者意图的表现。另一个是"感受迷误"(affective fallacy),即自足存在的作品之意义,无关读者众说纷纭的解释。这两个"迷误"概念就使文学的文本(text)独立于作者和读者,成为韦勒克(René Wellek)所谓"具有特殊本体状态的独特的认识客体"[②]。韦勒克与沃伦(Austin Warren)合著的《文学理论》一书,就提到俄国形式主义的基本观点,并把文学研究分为内在和外在两种。他们认为从社会、历史、思想、作者生平等方面去研究文学,那是文学的外部研究,而他们注重的是文学的内部研究,即研究文学的语言和修辞,包括音韵、节奏、意象、比喻、象征等形式特征。在作品分析方面,尤其在诗的理解和阅读方面,新批评取得了不可忽视的成就。

---

① М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевсково*, Москва, 1963, С. 7-8.

② René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, 3rd ed., New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 156.

在20世纪50年代末，诺斯罗普·弗莱(Northrop Frye)在其《批评的解剖》一书中提出神话和原型批评，就超出个别作品的细读，为文学研究提供了比个别文本更广阔的理论框架。这种神话和原型批评所理解的文学是意象、原型、主题和体裁组成的一个自足系统，批评家从这样的文学系统中，可以找出一些具有普遍意义的原型(archetype)。这些原型"把一首诗同别的诗联系起来，从而有助于把我们的文学经验统一成一个整体"[1]。原型在不同作品中反复出现，有如昼夜交替、四季循环，或者像各种仪节，每年在一定时刻举行，所以弗莱注重神话、仪式和历史的循环论，把文学类型的演变与四季循环的自然节律相关联。对应于春天的是喜剧，充满了希望和欢乐，象征青春战胜衰朽；对应于夏天的是传奇，万物都丰茂繁盛，富于神奇的幻想；对应于秋天的是悲剧，崇高而悲凉，那是物盛当杀、牺牲献祭的时节，表现英雄的受难和死亡；对应于冬天的则是讽刺，那是一个没有英雄的荒诞世界，充满自我审视的黑色幽默。然而有如残冬去后，又必是春回大地、万物复苏、牺牲献祭之后，诸神又会复活一样，讽刺模式之后，文学的发展又有返回神话的趋势。原型批评从大处着眼，注意不同作品之间的内在联系，认为文学有一些基本程式，这些最终来源于神话和祭祀仪式的程式是每一部新作得以产生的形式原因。所以弗莱说："诗只能从别的诗里产生；小说只能从别的小说里产生。文学形成文学，而不是被外来的东西赋予形体：文学的形式不可能存在于文学之外，正如奏鸣曲、赋格曲和回旋曲的形式不可能存在于音乐之外一样。"[2]弗莱的原型批评在20世纪50年代末，就已经打破了新批评对作品的细读，注重在不同文学作品下面，去寻求决定文学形式因素的程式和原型，这也就为后来从欧洲传来的结构主义，在思想上奠定了基础。

弗莱的原型批评虽然超出新批评着眼于个别文本的细读，但却没有否定新批评提出的"意图迷误"。事实上，20世纪文学理论发展的一个重要趋势，正是越来越否定作者的权威，使批评成为独立于作者意图的一种创造。与此同时，新批评提出的"感受迷误"则完全被否定，因为否定作者的同时，文学理论也越来越注重读者在阅读和理解当中的积极作用。从现象学到阐释学，再到德国的接受美学和美国的读者反应批评，这就形成充分肯定读者

---

① Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 99.

② Ibid., p. 97.

作用的主流趋势。当然,法国批评家罗兰·巴尔特(Roland Barthes)宣称作者已死,好像读者的诞生非要以作者的死亡为代价,那又是西方理论家喜欢走极端、言过其实的一个例子。凡大讲理论,奢谈作者已死的人,往往正是从巴尔特这位作者那里接受了这一批评观念,这在无形中就构成对其所谈理论本身的讽刺。我们在讨论理论问题时,必须要有自己独立的见解和批判意识,其重要性也由此可见一斑。

20世纪60—70年代,结构主义成为西方文论颇有影响的新潮流。文学理论取代了细读,文学分析中形式主义对文本的注重,也被结构主义对系统和深层结构的兴趣所代替。瑞士语言学家索绪尔对结构主义产生了极大影响,他提出语言中二项对立(binary opposition)的原则,说明任何词语都在和其他词语的对立和差异中显出自身的意义,没有"上"也就没有"下",没有"内"也就无所谓"外",如此等等。这就打破了以单项为中心的观念,把注意力集中到系统和深层结构。人们所说的任何具体的话是"言语"(parole),而决定一切具体言语的深层结构是"语言"(langue)。把这一原理运用于文学研究,结构主义者注重的就不是具体的文学作品,而是文学叙述的基本结构或"普遍语法"。所谓语言学转向(linguistic turn),可以说标志着从文本细节到语言深层结构的转变。结构主义和符号学集中研究的是抽象的文本性(textuality),而不是具体的文本(text);如果说结构主义批评在小说和叙事文学研究中取得了一定成绩,其研究方法却离开文学作品的具体细节,越来越趋于抽象。

20世纪70年代之后,结构主义很快被后结构主义和解构(deconstruction)取代,同时又有女权主义、东方主义、后殖民主义以及形形色色的文化研究逐渐兴起并占据主导地位。解构主义批判西方传统,认为那是逻各斯中心主义,应该彻底解构。女权主义颠覆以男性作家为主的传统经典,东方主义和后殖民主义颠覆西方的文化霸权,文化研究把注意力集中到文学研究之外,以大众文化取代精英文化,特别突出身份认同和性别政治,尤其是同性恋研究,而传统的文学研究则似乎退到边缘。这是从现代转向后现代的趋势;后现代理论批判西方17世纪以来的现代传统,尤其批判启蒙时代以来如逻辑、理性、客观真理等西方传统的基本观念,认为这些都是压制性的观念,应该彻底推翻颠覆。后现代理论有强烈的批判性,带有激进的政治和意识形态色彩。如果我们把莎士比亚作为西方文学传统的代表,那么莎士比亚

研究中发生的变化,就可以作为有代表性的一个侧面,显露出整个西方文学研究的变化。英国著名文学批评家弗兰克·凯尔莫德(Frank Kermode)在2000年出版一部讨论莎士比亚语言的书,他在序言里就非常明确地说:

> 我特别反感现代对莎士比亚的某些态度:其中最糟糕的一种宣扬说,莎士比亚的名声是骗人的,是18世纪民族主义或帝国主义阴谋的结果。与此相关而且同样自以为是的另一种观念,是认为要理解莎士比亚,就需要首先明白他的戏剧都卷入他那个时代的政治当中,而且卷入的程度只有现在才看得清楚。考察起来,贬损莎士比亚的这类做法如果说有一点意思,那也只是证明了这些人不断需要找一点与众不同的话来说,而且他们感兴趣的与其说是莎士比亚的文字,不如说是他们所谈论的话题,他们也很少引用莎士比亚的文字。这些标新立异的说法,语调都相当自信。这些批评家们需要把自己的看法说成比他们的许多前辈更高明,而一般说来那些前辈学者们的资历,又是他们不好去质疑的。于是他们就不能不把约翰逊、济兹和柯勒律治(在此姑且只举三人)说成是受了帝国主义洗脑的毒害。当然,如果你能把莎士比亚贬得一钱不值,要贬低这几位和其他类似的权威,那就更不在话下;尊重他们就不过是又一次证明,我们不假思索地接受了资产阶级的评价。可是说到底,你要摒弃莎士比亚,就不能不把文学概念本身也一并消除。①

从凯尔莫德这段话里,我们可以从反面看出西方当代理论的某些趋向,这些趋向在莎士比亚研究中表现出来的问题,也就具有相当的代表性。凯尔莫德对这些趋向明确表示反感,原因之一就在于这些带有强烈的政治和意识形态的理论空谈,完全脱离了莎士比亚的作品本身,所以他才觉得有必要专门著书来讨论莎士比亚的语言。西方理论发展的趋势,的确是越来越打破文学与非文学的界限,文学理论和其他学科理论方法相互渗透,在文学研究中使用社会科学的模式和方法——尤其是人类学、社会学、心理学、哲学、政治学等——都使西方文学理论丧失了自己作为文学研究的特性。在理论笼罩一切的时候,一个研究文学的学者很可能对文学做理论的探讨,写出的论文洋洋洒洒,但却抽象虚玄,满是晦涩的专门术语,却很少去深入讨

---

① Fank Kermode, *Shakespeare's Language*, London: Penguin, 2000, p. viii.

论一部文学作品。这种趋势发展到后来，文学研究越来越离开文学，转而讨论电影、大众文化或文化研究中的其他项目。尤其在美国的学术环境里，这已经成为一种普遍情形，同时也影响到其他地方，包括中国。文学研究逐渐脱离文学本身，这一现象也许正是当前社会状况的一个反映，因为电子媒体和数码化娱乐方式正在改变文化消费的基本习惯，在这种情形下，缓慢仔细的阅读好像效率极低，成了一种奢侈。可是书籍和阅读的文化从来就是文学殿堂的根基，而在当前的文化消费市场上，尽管仍然有大量书籍出版，但书籍的内容往往涉及娱乐、消闲、保健，以及与大众消费相关的范畴，而认真的文学阅读似乎在逐渐衰落，不断受到电脑数码技术和互联网通讯的挑战。

然而，理论取代文学在文化研究中成为主流，就引出了文学研究的危机。从 20 世纪 70 年代至 90 年代，在文学研究中影响极大的解构理论，就往往使批评论述读起来更像抽象的哲学探讨，而不像是文学批评；语言学和符号学理论把文学视为一种文本，和其他文本并没有任何区别；女权主义、后殖民主义和新历史主义解读文学作品，都往往是为了意识形态的批判，而不是为其文学性的特质，而且这些理论都有一个基本的假设，即认为近代以前传统的文学，都代表了精英权贵的意识，表现出父权宗法制度或压制性政权的价值观，并与之有共谋的关系，所以在政治上都值得怀疑，应当批判。所有这些趋向集中起来，就造成一种环境，使文学危机之说得以出现，甚至产生出文学或文学研究已经死去的说法。阿尔文·凯南（Alvin Kernan）在 1990 年发表了《文学之死》一书，斯皮瓦克（G. C. Spivak）在 2003 年发表了《一个学科的死亡》一书，而苏珊·巴斯奈特（Susan Bassnett）在 1993 年发表的《比较文学批判导论》中，也早已宣布比较文学的死亡，至少是传统意义上那种人文学科的比较文学已经死亡。为文学研究发布这类讣告的人，心情可能很不一样，因为对爱惜文学的学者们来说，文学或比较文学之死也许像“诸神的黄昏”，令人觉得悲哀惆怅，然而在文化研究某些激进的鼓动者们看来，这或许正是“高层文化之巴士底狱的陷落”，令人振奋，值得庆幸。然而悲哀也罢，振奋也好，那种末日来临式的讣告似乎都在显露西方文化和社会一个深刻的危机，也就是西方后工业、后现代社会深刻的文化危机。

在 20 世纪 80 年代初，英国批评家特瑞·伊格尔顿（Terry Eagleton）著有《文学理论》（*Literary Theory: An Introduction*，1983）一书，此书虽然作为一本入门的导论未必能尽如人意，却成为英美大学校园里的畅销书，学文

学的学生几乎人手一册。但二十年之后，他又写了一本书叫做《理论之后》（*After Theory*，2004），对越来越抽象虚玄，而且脱离现实、脱离文学的理论，提出十分尖锐的批评。同一位作者写出这样两本很不相同的书，也许颇具象征意味。其实在西方，许多研究文学的学者和批评家都越来越不满意于理论取代文学、文化研究取代文学研究的趋向。进入21世纪以来，理论热已明显地减退了。2006年出版的美国比较文学学会最新的十年报告，就对理论取代文学的趋向有十分深刻的反省，并提出重新思考“文学性”的问题。当然，历史从来不是一个简单的循环，也不会简单回复到过去曾经有过的任何阶段。文学理论在20世纪的发展，自有其历史的背景和原因，也有其成果和价值，然而理论发展到极端，似乎又盛极而衰，走向自己的反面，也并不难理解。究竟文学研究如何回归文学，回到文学的鉴赏、分析和阐释，重新帮助我们认识文学和人生的价值，给我们新的指引和启示，那是我们众多读者和研究者对于未来学术发展的期待。

（此文讨论近年来文学理论在美国学界逐渐减退的趋势，
曾发表在《书屋》2008年4月号上）

中国古代的类比思想

司马迁在《史记·太史公自序》里，以孔子著《春秋》为先例，证明写历史是记述过往以明王道、辨人事、别是非，而且引孔子的话说："我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。"因此，古人认为历史叙述可以明道德、理政治，为治国治人者提供参考。所以北宋司马光修史称《资治通鉴》，而谓"六经皆史"的清人章学诚也在《文史通义》开篇就说："古人未尝离事而言理。"因此在中国，从孔子著《春秋》开始，历史就在为人们提供例证和借鉴，由此而证明自己的合理性，也就是说，历史学家们强调，历史事实和事件作为具体例子，比抽象说理能更有效地教给人道德原则和哲理智慧。

然而通过具体例证来传达有一定抽象含义的观念，却并非历史学家的专利。东汉时候的赵岐注《孟子》，就引用了司马迁引用过孔子所说那同样的话，以此来描绘孟子如何用归纳法，即如何从具体事实和例子得出普遍性结论，来论述他对人性等问题的看法。孟子主张人性善，可是他并没有由某种先验性的抽象前提来立论，而是采用类比的办法，用水由上而下流动这一毫不相干的类比，来论证他的观点。孟子说："人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。"我们也许会觉得这句话很奇怪，因为孟子并没有首先奠定一个逻辑的基础，说明水和人性如何相似而可以类比。这一类比性是在较有说服力的别处地方建立起来的。孟子肯定说，人对于别人的痛苦，在内在本性上都必然抱一种同情，在此他又用类比，假设"人乍见孺子将入于井"这样一个具体情景，然后说任何人遇见这样的紧急情形，"皆有怵惕恻隐之心：非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也"。同样，孟子论述人性善之普遍，也是从口味和其他感觉的具体例子得出结论。他说："口之于味，有同嗜焉；耳之于声，有同听焉；目之于色，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。"以上这些就都是类比思想的例子，这是在两个不同

事物或情景当中找出对应关系的思想方法，所以基本上是一种联想或隐喻的思维方式。葛兆光在《中国思想史》里有“作为思想史的汉字”一节，就把中国古代这种类比思想追溯到中国古代语言文字的形成，认为中国古人“不习惯于抽象而习惯于具象，中国绵延几千年的、以象形为基础的汉字更强化和巩固这种思维的特征”。中国古代这种类比思想是“常常凭着对事物可以感知的特征为依据，通过感觉与联想，以隐喻的方式进行系联”；甚至认为中国古代的思想世界有一种“感觉主义倾向”[①]。从语言与思维的密切关联中，我们的确可以看出在中国古代，类比思想是非常突出的一个特点。

类比或对应在中国古代的环境里，有非常丰富的内涵。我们可以想到中国古代的天下观或宇宙观，这在汉代已充分发展，其因素则早见于先秦，不仅在《周易》里可以看到，在道家和其他诸子著作中也早现端倪。春秋战国时代中国许多思想家都有一个共同而且古已有之的看法，即认为天体星辰的世界与地上的人事互相关联感应。到汉代更逐渐建立起一整套互相关联的系统，其中道、阴阳、四季、五行等都是最重要的概念，规范着中国思想世界中的一切事物。《周易·系辞上》：“天尊地卑，乾坤定矣。”八卦之首乾可为天、为首、为父、为马、为大赤，第二卦坤则为地、为腹、为母、为牛、为黑等。孤立地看来，这些卦象似乎没有什么道理，可是把它们放在一起，如天、首、父、马、大赤等，就显出乾卦某种阳刚的性质，而地、腹、母、牛、黑色等，又显出坤卦某种阴柔的性质。所以这些意象都和某一个卦形成类比的关系，都部分地暗示这一卦的性质或本质。把这些意象一一相对并列，如天与地、首与腹、父与母、马与牛、赤与黑等，就更呈现出一种意义明朗的形状，表明乾与坤之间有阳与阴、刚与柔、上与下、尊与卑的关系。因此，我们由具体意象及其相互关系中，可以认识到乾卦与坤卦的性质，也由这些意象的象征意义中，得出八卦这样一个抽象观念的系统。类比思想就是从具体引向抽象，或者说在具体中显示出抽象。

天道和人世的对应也许是最早也最重要的类比。我们可以再引《周易·说卦》里的话：昔圣人作《易》，“以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦”。在这里，天、

---

① 葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年，第115、119、122页。

地、人这三才的对应关系，是用中国古代诗文里典型的骈偶句式来表述的，或许我们可以说，正是中国古代的类比思想为中国诗文里这种骈偶句式提供了思想基础。《系辞下》有一段著名的话讲八卦起源，清楚描述古人如何从具体事物及其图形中创造出抽象符号，而那段话也是取典型的骈偶句法来表达的："古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"圣王能够理解天、地、人之间的对应关系，并从天地自然可见的迹象中得出对于人世的意义。所以《管子·心术下》说："圣人一言解之，上察于天，下察于地。"由此可见，思想中的类比产生出语言表述中的骈偶对仗，两者都指出具体和抽象、个别和一般、意象和所包含的普遍意义之间的对应关系。

可是，类比思想即从个别例证得出一般结论，是否中国所特有独具的呢？或换一个说法，中国语言是否像某些汉学家所说那样，是一物质性具体指事的语言，是只有字面直解意义的语言，而难于表达有别于具体或个别的抽象概念呢？确切无疑的答案是否定的。只有把一种文化的丰富复杂大刀阔斧地削减成一幅漫画式的简单形象，才可能把整整一个文化传统与别的传统对立起来，描绘出一幅黑白分明的图画。中国的具体思维与西方的抽象逻辑之间的对立，或者中国的内在与西方的超越之间的对立，就是这样一幅面目全非的图画。事实是类比、联想或隐喻式思维在东西方不同传统中都有，在古代尤其如此。恩斯特·卡西列就指出过，每一种语言都有一个神话语言的过去，其中类比思维占据了主导地位，即"整体的每一部分就都是那个整体；每一个例子都等同于那一类别"。他又继续说，这种隐喻思维的基本原则就是"以局部代全体的原则"①。卡西列认为，在现代社会中，语言也许已经丧失了直接经验的丰富性和隐喻的力量，但是在诗里，"语言不仅还保留着它原创的力量，而且不断更新这种力量；在诗里，语言经历一种永远的灵魂转世的变化，同时达到肉体和精神的再生"②。无论在中国还是在西方，都发生了由类比思维和隐喻语言到现代逻辑推理和概念表述的变化，所以把类比思维视为独特的"中国思维方式"，就好像把中国冻结凝固在遥

---

① Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trans. Susanne K. Langer, New York: Harper and Brothers, 1946, p. 92.

② Ibid., p. 98.

远的古代,而认为只有西方才经历了近代历史中所有充满活力的激烈转化,而那显然是错误的看法。

英国批评家提利亚德曾提出有名的说法,指出在"伊丽莎白时代的世界图像"中,类比或感应是一个非常重要的部分。自然是一个大宇宙,而人则是一个小宇宙。"人被称为一个小宇宙",那是莎士比亚时代的寻常观念,而究其原因,"则是因为人具有宇宙所有的特性"[①]。那是文艺复兴时代人文主义者继承下来的中世纪世界图像,在那个图像中看来,世界是一个井然有序的宇宙,其中一切事物都互相关联,构成一个存在的大链条(a great Chain of Being)。我们要深入理解莎士比亚、弥尔顿、约翰·唐恩和16世纪至17世纪文学、哲学和宗教中许多其他重要作品,就必须了解那个时代天与地、自然和人类互相感应的重要观念。

至于从历史中选取具体例子来教人道德的原则,那也是文艺复兴时代一个很寻常的观念。薄伽丘(1313—1375)著 *De Casibus Virorum Illustrium*(《名人例证》),就开创了一个带强烈道德教训意味的史传传统。英国一部多人撰著的书就遵从这一传统,题为《为官员提供的镜子》(*A Mirror for Magistrates*),这部书初版于1559年,后来增加内容,不断重印,一直到17世纪初还有新版印行。这本书的标题无疑会使人想起中国司马光的《资治通鉴》,因为这两部书都借历史来教人道德原则和政治的智慧,都好像让人在一面镜子里照见自己,明白人的行为举止将会带来无可避免的后果。马基雅维里(1469—1527)相信,研究远古可以为现在提供教训,而罗马史特别有典范意义,因为在古代世界里,罗马帝国是最成功的政体。他认为历史具有典范和教育意义的观念,在他《论里维前十年之治》(*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1513—1519)一书里表现得最明白。所有这些都是西方典范式史学思想的代表性例子,和中国古代史家对历史及其用途的看法,并没有什么绝大差异。

不同文化传统当然互不相同,但这只是程度上的不同,而非类别上的差异。如果说类比思想从具体例子出发,得出普遍适用的结论来当成原则,那么带普遍意义的结论本身就已经是抽象的观念。中国的八卦就是这种抽象一个很好的例子,因为每一卦都是那些具体意象抽象出来的本质,却又有别

① E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, New York: Macmillan, 1944, p. 66.

于所有那些意象。例如乾代表天、首、父、马、大赤等共有的那种抽象性质，坤则代表地、腹、母、牛、黑色等共有的抽象性质。正由于这种抽象性质，这些卦才无法译成任何别的名。另一个例子当然就是道，那是不可名的。老子承认说，甚至道这个名，也是不知其名而随意名之。中国有许多这样的术语，如道、气、阴、阳、乾、坤，以及从哲学到文学批评里广泛使用的一整套术语，都在那个意义上说来是不可名、不可译的。然而通过合理细致的解释来翻译这些术语，又极为重要，因为只有这样，我们才可能跨越东西方文化的差异，达到相互理解和沟通。充分认识不同程度的文化差异，而又不将其绝对化，不使之彼此排斥，这是我们所有的人都应该去完成的任务，只有努力去完成这一任务，我们才可能建立起一个有不同文化传统而又互相容忍、和平相处的世界。

（此文是受韩国延世大学《真理与自由》杂志邀请而写，一方面希望讲出中国古代以事言理的传统，但又特别注意不要陷入一种把东西方思想截然对立的错误，以为这种类比思想为中国或东方独有，而西方则讲究本质的抽象。原文用英文写成，中文稿发表在上海《文景》2006 年 12 月号，韩文译本发表在《真理与自由》2007 年春季号，后收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书）

诗无达诂

据柏拉图记载，苏格拉底曾挑出诗人们著作中一些精彩片断，问他们这些诗的意义是什么，却发现“当时在场者几乎无一不能比诗人们更好地谈论他们的诗”①。苏格拉底（或者说柏拉图）相信诗人们在神灵附体、陷入迷狂时才能歌唱，所以他们并没有自觉的创作意图，也不理解自己作品的意义。新批评派把注意力集中到作品本身，感到作者意图在诠释过程中总有点碍手碍脚的时候，难怪会征引柏拉图这段话来支持他们有名的“意图迷误”说了。他们褫夺了作者的权威之后，并没有把它交给别人，而是留给了批评家们自己。文萨特（W. K. Wimsatt）和比尔兹利（M. Beardsley）不仅用“意图迷误”砍断把作品系在作者身上的绳索，又用“感受迷误”砍断了作品与读者的联系。“感受迷误”否定了一切从读者所受影响的角度来评论一首诗的做法。新批评家说作品的意义是独立存在的，实际上他们对于文学作品有如中世纪教会对于《圣经》，拥有唯一的阐释权利。

当代更新的批评并不否定“意图迷误”，却打破客观本文的局限，猛烈抨击“感受迷误”，而在读者反应中界定文学作品的意义。德国阐释学权威伽达默尔就说，作品意义并不局限于作者原意，因为“它总是由解释者的历史环境乃至全部客观的历史进程共同决定的”②。所谓接受美学（Rezeptionsästhetik）正是在研究各种理解之间的阐释差距的基础上建立起来的。文学的产生和接受可以理解为由作者、作品和读者这样三个环节构成的信息传递过程。实证主义批评完全围绕着作者，新批评则只顾作品，当前的接受美学和读者反应批评又似乎把读者推到前台。这情形用法国文论家罗兰·巴尔特戏剧性的语言说来就是：“为了给写作以未来，就必须推翻

① Plato, *The Apology* 22b, trans. Hugh Tredennick, *The Collected Dialogues of Plato, including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 8.

② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1975, p. 263.

那个神话：读者的诞生必须以作者的死亡为代价。”[①]

伽达默尔在说明阐释何以不能以作者原意为准时说：“语言表达无论如何都不仅不够准确，需要再推敲，而且必然地总不能充分表情达意。”[②]作者原意既然不能借语言充分表达，也就不可能从有限的语言中去重现作者原意。这不能不使我们想起中国古人类似的意见。《周易·系辞上》的“书不尽言，言不尽意”，就指出了语言达意能力的局限。欧阳修认为这种说法不够准确，因为古来圣贤之意毕竟有赖于书和言才保存下来，传于后世。因此他做了一点小小的修正，指出“书不尽言之烦而尽其要，言不尽意之委曲而尽其理”(《欧阳文忠公文集》卷一百三十《系辞说》)。这正符合庄子的意见：“可以言论者，物之粗也，可以意致者，物之精也”(《秋水》)；“意之所随者，不可以言传也”(《天道》)。然而文学所要表现和描绘的不是粗略抽象的“理”，恰恰是具体事物的“委曲”精微，所以对于其目的来说，文学语言似乎尤其有严重的局限性。陆机的《文赋》说：“恒患意不称物，文不逮意，盖非知之难，能之难也”；刘勰的《文心雕龙·神思》也说：“意翻空而易奇，言征实而难巧也”；都是就文学创作的方面，浩叹抒情表意的艰难。事实上不独文学的抒情表意，就是哲学的传道明理，也往往如此。哲学家们常说，最高的理是无法用语言达出的，即《老子》开宗明义所谓“道可道，非常道。名可名，非常名”。钱锺书先生在评论老子这一命题时，征引了许多哲人诗家慨叹和责难语言局限的话，指出这样一个常见的矛盾：“立言之人句斟字酌、慎择精研，而受言之人往往不获尽解，且易曲解而滋误解。‘常恨言语浅，不如人意深’(刘禹锡：《视刀环歌》)，岂独男女之情而已哉？”[③]

这也正是阐释学力求解决的矛盾。由于作者和读者存在于不同的时间空间里，他们之间的时空距离从本体论角度来说是不可克服的，所以尽合作者原意的理解在本质上也就难以达到，而曲解和误解倒会自然地产生。以施莱尔马赫(Schleiermacher)和狄尔泰(Dilthey)为代表的传统阐释学企图排除理解当中属于解释者自己历史环境的成分，即主观成见，最终达到作者

---

① Roland Barthes, “The Death of the Author”, *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath, London: Fontana, 1977, p. 148.

② Gadamer, “Semantics and Hermeneutics”, in *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 88.

③ 钱锺书：《管锥编》第二册，北京：中华书局，1986 年，第 406 页。

原意的重建。但海德格尔把存在定义为在世界中的存在，定义为定在(Dasein)，即总是限定在历史性中的存在，这种历史性也决定着存在者对世界的理解，于是德国阐释学思想便发生了激烈的变化。自海德格尔强调了存在与时间的密切关系之后，新的阐释学就不再寻求超越历史环境的"透明的"理解，却倾向于承认主观成分的积极价值。正如伽达默尔所说，在海德格尔赋予理解以存在的意义之后，"就可以认为时间距离在阐释上能产生积极结果"[①]。伽达默尔甚至宣称："成见是理解的前提。"[②]大卫·布莱奇则把一切批评都称为主观批评，因为"主观性是每一个人认识事物的条件"[③]。由于语言的局限性和人的存在的历史性，于是"人凡有理解，就总是不同"[④]。

另一方面，当我们说文学语言对于它的目的来说似乎尤其有严重局限性时，我们的用意不仅仅是这句话字面上的意思。因为文学语言的有趣正在其基本的反讽：诗人正是在慨叹找不到适当语言表达的同时，找到了比直说更适当的语言表达。因此，诗人们写到高潮时，往往放弃一切铺叙形容，留下一片空白，而在读者的想象中，这片空白却比任何具体描写更富于刺激，正所谓"此时无声胜有声"。李清照《凤凰台上忆吹箫》："生怕离怀别苦，多少事、欲说还休"，勾画出一位多情女子的无限愁苦。辛弃疾《丑奴儿》词写一个少年不懂得忧愁，而"为赋新词强说愁"；老来饱经忧患，反而"欲说还休，欲说还休，却道'天凉好个秋'"。在莎士比亚的名剧里，哈姆莱特临终最后的一句话："此外唯余沉默"(V. ii. 358)，也为我们提供了一个好例证——在惊心动魄的悲剧场面那个特定的语言环境里，这沉默显然比任何雄辩更能打动我们的心。法国诗人维尼的名句："唯沉默伟大；其余都是贫弱"(Seul le silence est grand; tout le reste est faiblesse)，虽非为写诗而发，却未尝不可借以说明写诗的道理[⑤]。卡莱尔引德语古谚，"言语的白银不如沉默的黄金"，更进一步改为："言语不过一时，沉默属于永恒。"[⑥]这样一来，本是无可奈何、消极的沉默一变而为意味深永、积极的沉默；本来由于语言的局限性，

---

① Gadamer, *Truth and Method*, p. 264.

② Ibid., p. 245.

③ David Bleich, *Subjective Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, p. 246.

④ Gadamer, *Truth and Method*, p. 264.

⑤ Alfred de Vigny, "La Mort du Loup".

⑥ Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, 第二部第三章。

至理和深情都说不出来，但作家诗人们发现了语言的暗示性，许多东西就故意不说出来。实际上，语言的局限性和暗示性并不互相矛盾，反而互为依存。文字作为象征符号总有其两面性，如保罗·利科所说："掩饰与展示，藏与露，这两种功能不再是互为外在的了，它们代表着同一种象征功能的两个方面。"①

希腊文学里最有名的美女海伦，在荷马的《伊利亚特》里很少具体描写。《伊利亚特》第三卷写海伦登上城墙观战，没有一个字描写她的容貌仪态，只从特洛伊王侯们轻声的赞叹中，侧面写出她的美。汉乐府《陌上桑》描写美女罗敷最精彩的句子，也不是直陈，而是反衬："行者见罗敷，下担捋髭须。少年见罗敷，脱帽著帩头。耕者忘其犁，锄者忘其锄。来归相怒怨，但坐观罗敷。"这样写都是为读者的想象留出充分余地，司空图所谓"不著一字，尽得风流"（《诗品·含蓄》）。如果较早期的诗人抱怨自己没有足够的言语来抒写胸臆，这种语言的不足现在却成为打开诗意之谜的钥匙。苏轼说："欲令诗语妙，无厌空且静；静故了群动，空故纳万境"（《送参寥师》）；姜夔说："语贵含蓄"（《白石道人诗说》）；严羽在《沧浪诗话》中说："语忌直，意忌浅，脉忌露，味忌短"（《诗法》），诗应如"空中之音，相中之色，水中之月，镜中之像，言有尽而意无穷"（《诗辨》）……都强调诗歌语言的暗示性和言外之意，要求诗达于一种空灵的境界。汤显祖认为诗"以若有若无为美"（《玉茗堂文之四·如兰一集序》），便是把含蓄朦胧作为诗的最高品格了。这种主张和西方象征派以来的一些批评理论颇为切合。法国诗人魏尔仑似乎有很接近中国古人的文心，在被誉为象征派宣言的《诗艺》(Art poétique)一诗里，他宣称："最可贵是那灰色的歌，其中朦胧与清朗浑然莫辨"(Rien de plus cher que la chanson grise / Où l'indécis au précis se joint)。在同一题目的诗(Ars poetica)里，美国诗人麦克利希(Archibald MacLeish)语出惊人，说诗当"无声"(mute)、喑哑(dumb)、沉默(silent)，"诗当无言，如众鸟翩翻"(A poem should be wordless / As the flight of birds)，甚至说："诗无须意义，只须存在"(A poem should not mean / But be)。这种种说法都不外追求刘勰所谓"文外之重旨"、"复意"（《文心雕龙·隐秀》），都努力想"以不画出、不说

① Paul Ricoeur, "Hermeneutics: Approaches to Symbol", in *European Literary Theory and Practice: from Existential Phenomenology to Structuralism*, ed. Vernon W. Gras, New York: Delta Books, 1973, p. 90.

出示画不出、说不出"[1]。

不仅讲以禅入诗的神韵派强调语言的含蓄，就是主张"诗言志"、"文以载道"的儒家正统派，也讲究《春秋》笔法，微言大义。孟子说："言近而指远者，善言也"(《尽心下》)；《周易》说："夫《易》……其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中"(《系辞下》)；即便强调的是意"旨"，但也主张不应直说而须"曲"致。董仲舒由此总结出"《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞"(《春秋繁露·精华》)，更是有影响的提法。"诗无达诂"云云，诚然是汉儒解经制造的理论根据，目的完全在于便利他们断章取义，给古代诗篇以符合儒家正统的解释。"诗无达诂"只是诗的语言不能照字面直解，而绝不是承认理解的历史性和多种解释的合理合法。事实上，正是汉代的经学家们给《诗经》的每一句话都做出功利主义和道德论的解释，乃至"诗的地位逐渐崇高了，诗的真义逐渐汩没了"[2]。因此，汉儒承认诗无达诂至多不过类似新批评派承认诗的含混和反讽，至于诗的内容或意义，他们都有相当明确而固定的解释。可是，一旦承认诗的语言不能照字面直解，也就不可避免地为各种解释打开了缺口。清代的沈德潜似乎意识到这一点，他说："读诗者心平气和，涵泳浸渍，则意味自出，不宜自立意见，勉强求合也。况古人之言包含无尽，后人读之，随其性情浅深高下，各有会心。如好《晨风》而慈父感悟，讲《鹿鸣》而兄弟同食，斯为得之。董子云：'诗无达诂'，此物此志也。"(《唐诗别裁·凡例》)要是董仲舒能听到这样的话，他会作何感想呢？

在中国传统文论里，固然是文以载道、知人论世的儒家观念占据主导，但自古以来对文学语言的复杂性和阐释差距的可能性，也有充分的认识。《周易·系辞上》："仁者见之谓之仁，知者见之谓之知"，大概是最早肯定理解和认识之相对性的说法。具有反传统思想的王充、葛洪反对一切都以古人为准，要求有更大的学术自由。王充说："百夫之子，不同父母，殊类而生，不必相似，各以所禀，自为佳好"(《论衡·自纪》)，主张作文不必尽合于前人。葛洪认为德行粗而易见，文章则精而难识，"夫唯粗也，故铨衡有定焉；夫唯精也，故品藻难一焉"(《抱朴子·尚博》)，则是从鉴赏品评的角度，要求一定程度的灵活性。对诗歌语言的两面性深有体会的，要数晋代大诗人陶

---

① 钱锺书：《管锥编》第四册，第 1359 页。参见《谈艺录》第 321—322 页。

② 罗根泽：《中国文学批评史》第一册，北京：中华书局，1962 年，第 71 页。

渊明。他的诗里有这样的句子:"此中有真意,欲辨已忘言"(《饮酒》之五),而在他的文里则有"好读书,不求甚解"(《五柳先生传》)这样的名句。欲辨忘言是从写的角度讲,不求甚解是由读的方面看,前者是意识到语言的局限性,后者则认识到语言的暗示性。不求甚解并非不能解或不愿解,而是明白言与意的复杂关系而不拘泥于唯一的解。谢榛《四溟诗话》说得很清楚:"诗有可解、不可解、不必解,若水月镜花,勿泥其迹可也。"(卷一·四)为什么诗有不可解呢?薛雪《一瓢诗话》有一段话好像在回答这个有趣的问题,而且明显地模仿《周易》里的句式。他认为:杜甫诗"解之者不下数百余家,总无全璧",原因在于它内涵丰富,从不同角度看可以见出不同的意义,"兵家读之为兵,道家读之为道,治天下国家者读之为政,无往不可"。金圣叹评《西厢记》,也说它"断断不是淫书,断断是妙文。……文者见之谓之文,淫者见之谓之淫耳"(《读第六才子书西厢记法之二》)。王夫之《薑斋诗话》更明确地指出读者的作用:"作者用一致之思,读者各以其情而自得。……人情之游也无涯,而各以其情遇,斯所贵于有诗。"(卷一《诗绎》)这些例子都说明,中国传统文评已经认识到文学作品的意义与读者体会之间密切的关系,而这一点也正是西方现代文评十分关注的。由庄子关于言意粗精的分辨到苏轼关于诗语空静的要求,直到李渔关于作诗作文的意见:"大约即不如离,近不如远,和盘托出,不若使人想象于无穷"(《笠翁文集·答同席诸子》),中国古代的批评家实际上已意识到文学作品应有许多空白点,即罗曼·英伽顿(Roman Ingarden)和伊塞尔(Wolfgang Iser)等人所谓"未定点"(die Unbestimmtheitsstelle)。读者在阅读过程中发挥自己的理解力和想象力,填补这些空白,各自在心目中见到作品的种种面貌。这就是说,中国传统文评里所理解的作品,已经类似于伊塞尔所谓"呼唤结构"(die Appellstrucktur)或意大利批评家厄科(Umberto Eco)所谓"开放作品"(opera operta),它在读者心中的具体化或最后实现,在颇大程度上取决于读者本人的性情、修养和经验。

不仅如此,中国批评家还认识到,一篇作品里的虚要以实作铺垫,未定点要以相对稳定的结构作基础。刘熙载说:"诗中固须得微妙语,然语语微妙,便不微妙。须是一路坦易中,忽然触着,乃足令人神远。"(《艺概》卷二《诗概》)罗兰·巴尔特在讨论作品中的空白点时,用了一个也许是典型法国式的比喻,他说:"肉体最具挑逗性的部位不正是衣服稍微露开的那种地方

吗？……恰如精神分析所证明的，正是这种间歇处最具刺激性。”[①]这里一位是清代的中国批评家，另一位是现代的法国批评家，他们的话说得很不相同，但他们讲的道理不是很有些相通么？伽达默尔认为文学作品总的意义“总是超出字面所表达的意义”，艺术语言“意味无穷”，就因为有“意义的过量”[②]。这和司空图所谓“韵外之致”、“味外之旨”（《与李生论诗书》），不是也很相像么？李渔论戏剧的“小收煞”，认为“只是使人想不到、猜不着，便是好戏法、好戏文”（《闲情偶寄·词曲部·小收煞》）；接受美学认为好的文学作品应不断打破读者的“期待水平”（Erwartungshorizont），和李渔的说法不是有异曲同工之妙么？如果说诗无达诂导致承认作品结构的开放性，见仁见智最终承认读者对作品意义的创造作用，那么，认为接受美学和读者反应批评的基本原理在中国传统文评里已能窥见一点眉目，也许并非牵强附会的无稽之谈。当然，中国古人的意见往往不成系统，只是在批评灵感突然彻悟的时刻讲出来的片言只语，然而这些精辟见解往往意蕴深厚，并不因为零碎而减少其理论价值。我们做出这样的比较，并不是说中国古人早已提出了现代西方的理论，只是指出两者之间十分相近。然而相近并不是相等，在仔细审视之下，两者的差异会更明显而不容忽视。但是，正像海德格尔、伽达默尔和雅克·德里达（Jacques Derrida）等人所强调的那样，差异正是事物显出特性和意义的前提。在这里我们可以说，差异正是比较的理由。

从上面的讨论可以看出，承认作品是开放结构，就必然承认阐释的自由。自古以来，从功利和道德的观点看待文学，对文学作品的意义和价值就总是提出唯一的解释和唯一的标准。承认阐释自由使我们能够摆脱这种狭隘观念，充分认识到鉴赏和批评是一个百花盛开的园地，那儿艳丽缤纷的色彩都各有价值和理由。葛洪说得好：“文贵丰赡，何必称善如一口乎？”（《抱朴子·辞义》）海德格尔所折服的诗人荷尔德林（Holderlin）也问道：“只能有唯一的一，这怪念头从何而来？何必一切须统于一？”[③]文学的创作是广阔的领域，文学的阐释又何必局限于唯一的权威？承认阐释自由正是由于任何个人的理解和认识都受到这个人历史存在的限制，都不具有绝对的真理性。

---

① Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 19.

② Gadamer, “Aesthetics and Hermeneutics”, *Philosophical Hermeneutics*, pp. 101, 102.

③ 转引自 Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971, p. 219。

换言之，阐释自由正是以阐释的局限性为前提，而不是意味着任何人可以不受限制、随心所欲地做出自己别出心裁的解释。因此，当斯坦利·费希认为“作品本文的客观性只是一个幻想”时，他显然把话说过了头[①]。没有可读可解的作品，也就不可能有阅读和理解，摆脱本文客观性的阅读本身正是一个幻想。作品虽是开放的，有许多空白，但它的基本结构把读者的反应引向一定的渠道，暗示出填补那些空白的一定方式。由此可知，在阐释活动中和在一般哲学认识论中一样，我们所谓自由并非必然的否定，而是必然的认识。

（此文写于1982年，那时我受钱锺书先生之命，参加在北京举行的第一次中美比较文学研讨会，此即为参加会议准备的论文。原文用英文写成，后来我用中文改写，发表在《文艺研究》1983年冬季第1期。这次收进文集，只在个别地方做了字句上的修改。曾收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书）

---

① Stanley E. Fish, "Literature in the Reader: Affective Stylistics", in *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, ed. Jane P. Tompkins (1980), p. 82.

文学理论与中国古典文学研究

中国古典文学有自己的批评传统，而在我们今天所处的学术环境里，如何坚持自己的传统，又融会国际汉学和发源于西方的文学批评理论，在中国古典文学研究中开拓新的领域，使用新的方法，以期取得新的成果，的确是值得深入探讨的问题。在这方面，我们很可能会遇到两种偏向，一种过分强调文学和文化的独特性，认为东西方传统在根本取向上南辕北辙、互不相干，所以也就各自独特无"比"。这往往是文化保守主义者故步自封的弊病，目光和心胸都很狭窄，最终必然造成思想的枯竭，在学术研究中无法形成活泼发展的局面。另一种则生搬硬套，把西方流行的时髦理论机械地套用来论述中国文学，却往往对中国传统缺乏了解，看来洋洋洒洒，实则空洞无物。这往往是学了一点外文，但对中国传统却知之甚少者的弊病，他们本来很西化，可是在西方当代理论中看见一鳞半爪，尤其是曲解赛义德的《东方主义》，却一下子变成国学护卫者，用西方后现代主义理论来论述中国传统。其中更有甚者则食洋不化，把自己都没有弄懂的外国概念和术语，拿来硬塞在半通不通的语言里，写出像拙劣翻译的文字，以晦涩假冒深刻，欺世盗名。这样的论文看起来似乎热闹，实则制造学术泡沫，没有真正的价值。这两种偏向都不可取，所以我认为，我们的确应该了解国外汉学的情形，也应该了解当代西方的文学理论，但与此同时，又必须避免机械搬用西方理论，更不要赶时髦，借外国的理论概念和术语来标新立异。总而言之，完全排斥外国的理论固然不可取，但以为外国的理论一定高明，不经过自己头脑的批判思考，人云亦云，则更不可取。

那么，在中国古典文学研究中，如何融会西方理论，而又避免机械套用西方理论呢？在此我希望用自己的经验做一个具体例子，来讨论这一问题。用自己的研究为例，也许难免自我标榜之讥，可是我把思路和研究方法坦然呈现在诸位方家之前，也是剖析自己，求教于学界诸位高人与同好之举。如果由此得到学者专家的批评，引起大家的讨论，那更是我所庆幸的了。

我曾在美国长期任教，深感在当代西方的学术界，对中国文学和文化传统的认识，仍然有不少问题。这个问题和赛义德《东方主义》一书中所描述的问题基本一致，即西方学界所见的东方，往往并不符合东方的实际，而是西方所想象的东方，是作为西方的“他者”即与西方相反的历史和文化传统的一个幻象。这当然不是西方所有汉学家和理论家的情形，但不可否认的是，把东西方文化对立起来，过分强调文化差异，确实是西方学界的一个问题。钱锺书先生的《管锥编》开篇即以黑格尔为例，批评他“尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辩”。其实这样的错误，在当代西方学界依然存在。我在自己的研究中，就较多批评这种错误，通过具体例证来讨论中西文学和文化的会通之处。拙著《道与逻各斯》就是循着这一思路写成的。此书英文初版于1992年由美国杜克大学出版社印行，1997年有韩文版，1998年又有冯川先生翻译的中文版。这个中译本最近由江苏教育出版社重排出版，和英文原版相去已十多年，所以我想趁此机会在此说明写作此书的基本设想，也把近年来阐释学的发展略作一些检讨和评论。

此书英文原版在《道与逻各斯》这个主标题下，还有一个副标题是“东西方的文学阐释学”，所以本书以文学阐释为主，但其理论基础是阐释学，尤其是德国哲学家伽达默尔所讨论的阐释学，是在哲学的基础上来探讨语言文字的阐释问题。于是本书的写法是先讨论阐释学，然后进入东西方文学的阐释。就理论的应用而言，也许有人会问：为什么选择阐释学来作东西文化比较的切入点呢？这样做是否会把一个源自德国传统的理论，套用在中国文学的讨论之中呢？然而我的做法不是应用现成的德国理论、概念和术语，而是把这一理论还原到它产生的基本问题和背景。我认为东西方的比较必须从基本问题入手，而不能机械搬用西方现成的理论，强加在东方的文本之上。当然，阐释学也是西方理论，但是正如伽达默尔反复强调的，阐释学不是一般意义上的方法，不可能按部就班地用这种方法来解决理解和解释的问题。阐释学的基础是有关语言和理解的问题，而那是任何文化、任何文学传统都存在的问题。在西方，一方面有解释古希腊罗马典籍的评注传统，另一方面有解释《圣经》的评注传统，还有解释法律的法学传统，19世纪德国学者施莱尔马赫正是在这些局部阐释传统的基础上，建立起有普遍意义的阐释学。在中国文化传统中，也历来有解释儒家经典、佛经和道藏典籍的评注传统，有对诸子的评注，有历代的文论、诗话、词话等。在东西方丰富的评注

传统中，关于语言、意义、理解和解释等问题，有许多可以互相参证、互相启发之处，所以在阐释学方面，也就有许多可以探讨的共同问题。东西方表述这类问题可能各不相同，但问题的实质却是基本相同的，所以在这一层次上做比较，讨论语言和理解，就不会把西方理论和解决办法机械套用到东方的文本上去。

那么，此书要讨论的基本问题是什么呢？首先就是东西方文化传统如何看待语言和达意的问题。本书题为《道与逻各斯》，就因为中国所谓道，希腊所谓逻各斯，都恰好涉及语言和达意的问题，而且各在一个字里，表述了相当类似的看法。这看法就是思维和语言表达有距离，内在思维（道理之道）不可能充分用语言（道白之道）来表现，但思维和语言都包含在同一个道字里。《老子》开篇就说："道可道，非常道。名可名，非常名"，意思是能说出口来的道，能叫出名来的名，就已经不是真正的道，真正的名，所以他又说"道常无名"。换言之，最高的道，宗教哲学的真理，都是超乎语言，说不出口来的。所以庄子说："辩不若默，道不可闻。"同样的意思，也表现在逻各斯（logos）这个希腊字里。逻各斯的基本含义是说话，所以独白是 monologue，对话是 dialogue，其中 mono 表示"单一"，dia 表示"交叉"或"互相"，后面加上 logue，也就是逻各斯。同时逻各斯又表示所说话的内容，语言讲出来的道理，所以很多表示学科和学术领域的词，都往往用-logy 即逻各斯来结尾，例如 anthropology（人类学），biology（生物学），theology（神学）等，而专讲如何推理的 logic 即"逻辑学"，更直接来自 logos 即逻各斯。由此可见，道与逻各斯都和语言、思维相关，这两个字各在中国和希腊这两种古老的语言文化传统里，成为非常重要的观念。

如果说道与逻各斯既是内在思维，又是表达思维的语言，那么东西方在讨论思维和语言表达的关系时，都往往认为语言不能充分达意。哲学家多责备语言不够精确，宗教家声称与神或上帝相通的神秘经验无法形之于言，作家和诗人则感叹内心最深邃的思想感情都不可言传。德里达认为西方传统中有贬低书写文字的倾向，以内在思维为最高，口头语言不足以表达内在思维，而书写文字离内在思维就更远。这种分等级层次来贬低书写文字的倾向，就是他所谓的逻各斯中心主义（logocentrism）。德里达认为，西方的拼音文字在书写形式上力求接近口头说出的语音，就反映出逻各斯中心主义的等级次序，因此逻各斯中心主义也是语音中心主义（phonocentrism）。

他又依据美国人费诺洛萨和庞德对中文并不准确的理解，推论非拼音的中文与西方文字完全不同，并由此证明逻各斯中心主义只是西方所独有，而中国文明则是完全在逻各斯中心主义之外发展出来的传统。可是从老子和庄子对语言局限的看法，从《易》系辞所谓"书不尽言，言不尽意"等说法，我们都可以认识到，对语言局限的认识是东西方共有的看法。东西文化当然有许多程度不同的差异，但把这些差异说成是非此即彼的绝对不同，甚至完全对立，则是言过其实，无助于不同文化的相互理解。

然而对语言局限的责难、对语言不能充分达意的抱怨，本身却又正是通过语言来表达的。所以凡责备语言不能达意者，又不得不使用语言，而且越是说语言无用者，使用语言却往往越多越巧，这就是我所谓"反讽的模式"。庄子虽然说"辩不若默"，主张"得意忘言"，但他却极善于使用语言，其文章汪洋恣肆，各种寓言和比喻层出不穷、变幻万端，在先秦诸子中，无疑最具文学性、最风趣优美而又充满哲理和深意。中国历代的文人墨客，也几乎无一不受其影响。惠施质问庄子"子言无用"，意思是说，你常说语言无用，你却使用语言，你的语言不是也无用吗？庄子回答说："知无用而始可与言用矣。"他还说："言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。"那是很有意思的一句话，那意思是说首先要知道语言无用，知道语言和实在或意义不是一回事，然后才可以使用语言。有了这样的意识，知道语言不过是为了方便，借用来表达意义的比喻性质的临时性手段，那么你尽可以使用语言，而不会死在言下。但如果没有这种意识，哪怕你一辈子没有说多少话，却未尝不会说得太多。然而这绝不是庄子巧舌如簧，强词夺理的狡辩，因为这其实说出了克服语言局限的方法。这就是认识到而且充分利用语言的另一面，即语言的含蓄性和暗示性，使语言能在读者的想象和意识中引起心中意象，构成一个自足而丰富的世界。

这样一来，"辩不若默"就不纯粹是否定语言，而是也指点出一种方法，即用含蓄的语言来暗示和间接表现无法完全直说的内容。这在中国诗和中国画的传统中，都恰好是一个历史悠久而且普遍使用的方法。既然语言不能充分达意，那么达意的办法就不是烦言聒噪，说很多话，而是要言不烦，用极精练的语言表达最丰富的意蕴。中国诗文形式都很精简，讲究炼字，强调意在言外，言尽而意无穷，这就成为中国诗学的特点。苏东坡在《送参寥师》中说："欲令诗语妙，无厌空且静；静故了群动，空故纳万境"，可以说道出了

这种诗学的要诀。东坡欣赏陶渊明，说其诗“外枯而中膏，似淡而实美”，也表现这一诗学审美判断的标准。不过我们不要以为只有中国或东方诗学有此认识，因为这种讲究语言精简的文体，也正是《圣经》尤其是《旧约》的特点。所以从比较诗学更开阔的眼光看来，对语言唤起读者想象的能力，东西方都有充分认识，而且这种意识也体现在诗人的创作当中。所以我在书中不仅讨论陶渊明和中国诗文传统，也讨论了莎士比亚、T·S·艾略特、里尔克、马拉美等西方诗人的创作，更随处涉及西方文学批评理论。这种讨论一方面在诗人自身的文化环境中来理解其作品，同时又突出一些共同的主题，如语言和表达的问题。把不同的作品并列起来看，尤其联系到共同的主题，就可以见出文学阐释学那些具有普遍意义的观念，并且见出其在不同文学和文化传统中的呈现。这样，我们就可以通过深入基本问题的讨论，在东西比较中加深我们对语言和表达问题的理解，也加深我们对意义和解释问题的理解，同时也学会欣赏作家、诗人克服语言障碍来圆满表达的艺术。

阐释学充分承认我们认识主体的作用，承认同一文本可以有多种不同的理解和解释。中国早有“见仁见智”和“诗无达诂”的说法，这对我们说来并不难理解。但是，这并不等于理解和解释漫无准的，批评判断没有深浅高低之分。美国以费希(Stanley Fish)为代表的读者反映批评就往往走极端，否认批评和价值判断的可能。近年来对理解和阐释标准的讨论，可以说是阐释学发展值得注意的一个方面。杰拉德·布朗斯(Gerald Bruns)讨论阐释学发展，就特别注意阐释经典与阐释者所处时代环境的关系，而阐释总是有具体环境和内容，而不是主观随意的纯意识活动[①]。意大利学者和作家艾柯(Umberto Eco)提出“解释”和“过度解释”的概念，认为作品本身有其意图(*intentio operis*)，可以在相当程度上约束或指引读者的理解。合理的解释应该尽量能圆满解释文本中的各个细节，使之相互支持而不彼此龃龉，所以我们不能忽略文本而作过度的诠释。在此问题的讨论中，这是一个相当重要的贡献[②]。正如伽达默尔所强调的，阐释并不仅仅是一种理论，而首先是

---

① Gerald Bruns, *Hemeneutics Ancient and Modern*, New Haven: Yale University Press, 1992.

② Umberto Eco with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brooke-Rose, *Interpretation and overinterpretation*, ed. Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

存在的基本状态，也就是说，理解和解释问题无所不在，随时需要在具体境况中去解决。这一方面说明阐释学没有一成不变的方法，并非一旦掌握就可以到处搬用，另一方面也说明，这是我们需要不断深入思考的问题，尤其在东西方比较中，可以不断继续去探讨。无论哲学阐释学或文学阐释学，我们都还有许多工作可以做，需要更多更深入的研究。

东西方比较研究是一个范围广阔，可以大有作为的领域，但与此同时，也是对研究者要求甚高、并非轻易可以取得成就的领域。我们必须对东西方的历史、哲学、文学和文化传统都有相当了解，才可能希望做出一点成绩。在这个研究领域里，拙著《道与逻各斯》只是一种初步的尝试。我很希望专家们对拙著的内容，尤其对书中融会西方理论与中国传统文评的做法，提出批评和意见。我相信，在中国古典文学研究中，深入而不是浮泛的中西比较应该能作出一点贡献，也应该有发展的可能和前途。

（中国古代文学研究和西方文学理论看来互不相干，但又有不少人希望将两者结合，问题的关键当然在于怎样结合。我很赞成了解西方文学理论，并将之用于中国文学研究，但我又很不赞成生搬硬套，把西方理论的概念和术语挪用来套在中国文学的文本上面。我以自己的研究为例来探讨这一问题，希望说明我自己的意见和做法。此文最初发表在《中州学刊》2007 年 1 月号，后收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书）

现实的提升：伽达默尔论艺术在我们时代的意义

一、美育和人文精神的价值

美和艺术或者说精神文化的价值，虽非日用必须，但是在人类生活中，却至为重要。没有美和艺术，生活就没有意趣，没有精神文化的价值，生活就只可能是盲目、枯燥、粗鄙的生活。在 20 世纪初，艺术和美育曾经是许多教育家重视的话题。王国维在 1906 年左右，大概最早在中国提出了美育问题，蔡元培则于 1917 年在《新青年》发表《以美育代宗教说》，认为一切宗教皆排除异己，陡起争端，唯有美感能使人超脱个人利害的特殊性而具人类之普遍性，能够"破人我之见，去利害得失之计较"，更能"陶养性灵"，使人"日进于高尚"①。这一论断当然受到 19 世纪末西方思想的影响。康德早在 18 世纪就论证说，美感是超脱实际利害考量的概念。西方社会经过 18 世纪启蒙时代而世俗化之后，宗教的力量消退，所以尼采说上帝已经死亡。于是有思想家提出，艺术可以成为在精神方面取代宗教的一种选择。在那个年代，中国杰出的学者都很了解国际学术界所关注的问题，王国维、蔡元培重视美育，可以说就是从一个侧面提供了一个例证，证明当时中西学术并不隔阂，也没有脱节。

然而我们看 20 世纪的实际情形，美和艺术并没有取代宗教，成为最重要而普遍的思维模式，反而是与美和艺术很不相同的科学技术有突飞猛进的发展，产生了真正最具深远影响的力量。科学和科学方法成为整个现代社会和人们日常生活中最具普遍意义的规范和原则。尼采早就说过："我们 19 世纪最突出的并非科学的胜利，而是科学方法对于科学的胜利。"②这句话对于 20 世纪说来，也许更贴切适用。科学是人对自然的

---

① 蔡元培：《蔡元培美学文选》，北京：北京大学出版社，1983 年，第 72 页。

② Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, no. 466, p. 261.

认识,科学方法则是一套规范,并不等同于认识本身。把研究自然的方法用来处理人类社会和文化,当然是不恰当的,也必然会产生许多不能解决的问题。以美育代宗教,现在听起来似乎太理想化、太不实际。美育固然不能也不必代替宗教,但在科学方法主导一切的情形下,我们确实应该重新认识美和艺术在我们这个时代的意义。

人生复杂而丰富,科学是人对自然的认识,但除此之外,人类生活还有精神意识十分重要的一面。科学的发展并不能解决人类精神生活的需求,甚至与精神生活以及文化传统形成对立。在近二十多年之中,我们经历了中国从"文革"到改革开放以来空前巨大的变化,今日中国的情形,是二十多年前的我们无法想象的。在这种巨变之中,在发展经济和科技的同时,究竟怎样可以使我们的文化和精神生活有更健全的发展,的确值得我们深思。王元化先生为2003年中国人文教育高层论坛题词,对此问题做了一个很好的回答。元化先生说:"人文精神不能转化为生产力,更不能直接产生经济效益。但一个社会如果缺乏由人文精神所培育的责任伦理、公民意识、职业道德、敬业精神,形成精神世界的偏枯,使人的素质越来越低下,那么这个社会纵使消费发达,物品丰茂,也不能算是文明社会,而且最终必将衰败下去。"[①]他在一篇讨论人文精神的文章里还直截了当地说:"一个以时尚为主导的社会文化中,是没有真正有深度的精神生活可言的。"[②]这些话当然是针对当前的社会状况有感而发。在大力发展经济和科学的同时,我们有必要强调精神文化的价值,强调人文教育的价值,而在这当中,美和艺术在我们生活中有怎样的位置,可以说具有标志性的意义。这其实是一个现代社会带普遍性的问题,在西方也有不少讨论,而德国哲学家伽达默尔,就对美和艺术问题做出了深刻的探讨。

二、伽达默尔对科学方法的质疑

在此,我想简单介绍伽达默尔讨论阐释学的名著《真理与方法》以及其他一些著作,在这些著作中,他特别注重美和艺术的意义。《真理与方法》是

---

① 王元化:《清园书屋笔札》,杭州:中国美术学院出版社,2004年,第27页。
② 王元化:《清园近作集》,上海:文汇出版社,2004年,第7页。

伽达默尔最重要的著作,而他在书中一个重要论点,正是对科学方法的质疑,认为人生的真理并非用数量化的科学方法可以穷尽把握。真理不是按照一定的方法就可以获得的,所以在这个意义上来说,他这部著作的标题具有反讽的意味。科学的进步当然是现代社会一个主要的标志,从交往通讯的便利到医疗技术的改进和寿命的延长,我们在日常生活中到处可以看见科学带给人的好处。但与此同时我们也看到,19 世纪经过工业革命,首先进入现代社会的西欧国家依靠暴力向外扩张,把亚洲、非洲和南美许多国家和地区变成殖民地,完全违背了理性、平等、正义等现代社会的基本价值观念。而且正由于科学的进步,人可以造出毁灭人类和整个地球的核子武器和其他具大规模杀伤力的武器。科学知识的进步很快被掌握政治权力的人利用,在 20 世纪就发生了两次世界大战,其规模、毁灭性和残酷程度都超过了历史上的任何战争。由此可见,科学技术的进步固然可以给人带来现代生活的各种便利,但人类生活却并没有因为科技的发展而变得更充实、更美好。科学方法一旦成为凌驾一切的原则和规范,只注重实际效用和利益,并且以量化的方法来统计效益,社会组织和思维方式就往往受其影响而变得机械刻板。与此同时,无法量化但在人类生活中具有核心意义的价值,尤其是精神文化的价值以及道德伦理和审美观念等,就得不到重视而被边缘化,结果必然造成现代人精神生活的扭曲、畸形和贫乏。其实现代和当代艺术的很多作品,包括一些被视为具代表性的作品,往往就表现这种现代人精神生活的扭曲、畸形和贫乏,这不能不引人深长思之。

伽达默尔的《真理与方法》正是在科学方法至上的现代社会环境里,为人的精神文化价值辩护。所以,这部哲学名著不仅是德国阐释学传统在当代最重要的表述,而且是 20 世纪里对人文学科的真理和认识价值所作最深刻的阐发。伽达默尔的哲学阐释学之所以特别注重艺术和美学的问题,就因为审美判断不是以逻辑推演为基础,艺术品的意蕴也不是像数学那样可以精确规定的范畴。换言之,美和艺术代表了与科学很不相同的另一种创造、另一种经验和另一种认识。在人类生活中,这如果不是比科学更重要,也至少是同样重要的创造、经验和认识。伽达默尔反复强调说,科学认识和科学真理并不是全部的认识或全部真理。《真理与方法》第一部分就以"艺术经验中展现的真理问题"为标题,深入讨论人文学科中的人文主义传统,康德对审美判断、趣味和天才的看法及其影响,以及艺术品的本体性质及其

在阐释学上的意义。伽达默尔说，英国的道德哲学家曾强调，道德和审美判断服从的不是理，而是情或者趣味。康德也指出，审美判断没有逻辑的基础。这点对美学很重要，德国美学家鲍姆加登就说，判断力所识别的是感性、个别和独特的东西，所作的判断是这个个别的东西是完美还是不完美。这就完全不同于自然科学之寻求普遍原理。然而个别判断并非只是审美的。伽达默尔说："我们对法律和道德的认识也总是由个别案例来加以补充，甚至由个别案例来决定，因而具有建设的意义。法官不仅具体应用现成法律，而且通过他的判断作出贡献，发展法律。道德也和法律一样，通过个别案例的丰富细节来不断发展。所以对美与崇高的鉴赏那种判断，并非只在自然和艺术的领域里有建设意义。我们甚至不能像康德那样说，判断的建设作用'主要'表现在这一领域里。"[①]个别案例之所以是个别，就说明一般规律不能完全包括它，所以对个别案例的判断和鉴定不仅只是应用一般规律，而且也是对规律的修正和补充，是一般规律和具体情形相结合来共同做出的决断。这就说明，在人类认识发展中，注重普遍规律的科学认识和真理，其实也不断需要个别和特殊的经验来加以补充和修正，而美和艺术虽然并不是没有自身的规律和原则可循，但其注重的恰好就是个别和特殊。

三、康德《判断力批判》的意义

伽达默尔非常重视康德在《判断力批判》里对审美判断的论述，但他强调判断不仅是审美的，而且在法律和道德中也非常重要，就把判断和趣味等相关的概念放在更大的范围里，显示出审美问题与人类生活其他重要方面的联系。康德充分承认审美判断的主观性，因为当我说一朵花很美的时候，那完全是我以自己感性认识和自己的趣味为基础的判断，而不是像数学演算的结论那样，有超出个人主观的逻辑推理为基础。但是我说一朵花很美，却并不是说这朵花只在我看来很美，而是说这朵花在任何人看来都是美的。以个人经验为基础的审美判断如何具有普遍性，如何解决这个二律背反，这就是康德要讨论的问题。康德肯定审美判断不以逻辑概念为基础，却以他所谓"审美概念"为基

---

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989, p. 38. 以下引用此书不另注，只在文中注明 *TM* 及页码。

础,通过所谓审美判断的“超验证明”建立起了审美意识的自主性。但与此同时,他把审美判断与逻辑判断严格区分开来,也就排除了自然科学知识之外其他知识的真理性。也就是说,只有以逻辑判断为基础的科学才是真理。伽达默尔对此并不同意。他说:“康德赋予审美判断的超验作用足以把审美判断区别于概念知识,因而可以决定美和艺术的现象。可是把真理的概念只留给概念知识,是正确的吗? 我们不是必须承认,艺术品也有真理吗?”(*TM*, pp. 41 - 42)这是伽达默尔在哲学阐释学中注重美和艺术的主要原因,即认为美和艺术能够给人以真理,而那是不同于概念知识或科学认识的真理。

康德的美学更多讨论的是自然美,他认为自然美与道德的观念有联系,所以比艺术美更高。但伽达默尔认为,我们也可以反过来说,自然美不如艺术美,因为自然美不能明白表达,而艺术美的优越正在于艺术的语言不像自然那样,可以任随人心情的不同来做不同的解释,却可以确切表达一定的意义,同时又并不限制人的头脑,而是打开人的认知能力去自由驰骋。康德之后哲学的发展,改变了康德许多概念的意义。席勒的审美教育就把艺术——而不是趣味和判断——提到首位,黑格尔美学更完全以艺术作为讨论的基点,而自然美在黑格尔那里,已经只是“精神的反映”(*TM*, p. 58)。19 世纪中叶以后出现了反黑格尔主义的倾向,并且提出了“回到康德去”的口号,然而反黑格尔主义者并没有真正回到康德去,因为康德注重的自然美和趣味问题更被人忽略,而康德不那么重视的艺术美和天才的概念,却一直成为 19 世纪美学研究的中心。康德本来把天才的概念局限在艺术的创造,而且认为社会的审美趣味更为重要,在两者有冲突的情形下,他宁愿选择趣味而不取天才。但 19 世纪却把天才概念扩大到一切创造,并且以无意识创造的观念为基础。这种观念通过叔本华哲学和无意识学说,产生了非常普遍的影响。

值得注意的是,19 世纪天才无意识创造这个概念,使解释成为必要,因为无意识创造的作品,其深层隐含的意义必须通过理解和解释,才可以上升到意识的层面。这和阐释学在 19 世纪的兴起有直接关系。正是在天才无意识创造这一概念的基础上,施莱尔马赫最早提出普遍阐释学,并规定阐释学的任务是“首先理解得和作者一样,然后理解得甚至比作者更好”[①]。阐释学

---

① Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscript*, trans. James Duke and Jack Forstman, Missoula: Scholars Press, 1977, p. 112.

一个基本原则就是以意义大于作品本身，超出作品表面的范围，并可以通过理解和解释充分展现出来。理解和解释不仅是理论，而且是一种艺术，也就是阐释的艺术。

四、艺术的真理和本体意义

什么是艺术的真理，艺术的真和一般现实的关系如何，这在西方传统中是一个古老的问题。柏拉图认为唯一的真实是理念，我们一般所谓现实即现象世界是这个理念世界的影子，而摹仿现象世界的艺术更是影子的影子，摹仿的摹仿。所以柏拉图说，"摹仿和真理隔了三层"，他也因此要把诗人逐出他的理想国①。可是亚里士多德的看法却不同。可以说在西方，亚里士多德最早开始了为诗辩护，也就是为艺术辩护的传统。亚里士多德并不认为艺术摹仿和真理隔了三层，恰恰相反，他在《诗学》里比较历史和诗，认为"历史讲述的是已经发生的事，诗讲述的是可能发生的事。由于这个原因，诗比历史更带哲学性、更严肃；诗所说的是普遍的事物，历史所说的则是个别的事物"②。由此可见，在亚里士多德看来，像历史那样记载具体的人物和事件，并不是揭示事物的本质，艺术摹仿或艺术再现不是照本宣科地表现事物的表象和个别特点，才揭示出事物的本质和普遍意义。艺术摹仿真实的现象世界，此外并没有一个更真实的理念世界，所以艺术是真的，而且是揭示本质的真。伽达默尔也强调艺术的真理。他把艺术定义为普通现实的转化，于是"从这个观点看来，'现实'就可以定义为是尚未经过转化的，而艺术则把这一现实提升(Aufhebung)为真理"(*TM*，p. 113)。艺术再现不是机械地复制事物，不是简单重复或拷贝，而是揭示事物本质，把现实转化为人的认识，提升为真理。所以伽达默尔说："本质的再现绝不是简单摹仿，而必然具有揭示性。摹仿必定会去掉一些成分，突出另一些成分。"这种去粗取精的过程，就使人能更清楚地认识事物的本质，即认识事物的真理。伽达默尔说："艺术再现中随时都有认知，即对本质的真正认识；由于柏拉图认为一切

① Plato, *Republic*, X, 602c, 607a, *The Collected Dialogues, including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1961, pp. 827, 832.

② Aristotle, *Poetics*, 51b, trans. Richard Janko, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, p. 12.

本质的认识都是认知，亚里士多德就可以说，诗比历史更具哲学性。”(*TM*, p. 115)由此可见，伽达默尔继承了亚里士多德以来为诗辩护的传统，坚持认为艺术揭示事物的本质和真理，而那就正是艺术或者人文知识的哲理意义和价值。

伽达默尔进一步讨论美术作品，尤其是绘画作品的本体价值。他指出艺术品存在的方式是表现(Darstellung)，而一幅画与所画原物之关系，就完全不同于拷贝与原物之关系。拷贝的本质是原物的表面复制，就像镜中之像，随着原物的变动转瞬即逝，没有自己独立的存在，所以拷贝是消除自我；而“相比之下，绘画却不是注定要消除自我，因为它不是达到某一目的的手段。绘画的意义就在它本身，被再现的原物在画中如何表现，就是其要点”(*TM*, p. 139)。因此，绘画有自身存在的本体意义，而“这作为表现的存在，即不同于被再现的原物的存在，就使它不是只反映他物的影像，而具有绘画之为绘画的正面特性”(*TM*, p. 140)。

公元 3 世纪时的哲学家普罗提诺(Plotinus)认为万物都是从至高的“一”流出(emanation)而产生，而那个作为万物之源的“一”是无穷无尽的。伽达默尔借用新柏拉图主义这个概念，来说明绘画与原物的关系，即绘画或形象是原物的延伸，而原物并不因此就减少。这一新柏拉图主义带有神秘色彩的观念，在艺术史上有很重要的意义。犹太教和后来兴起的伊斯兰教一样，都反对用任何形象来表现神，早期基督教从犹太教分化出来，在反对具象表现这一点上，也继承了犹太教反偶像的观念。但是有了新柏拉图主义的观念，即万物之源的神性并不因为具象的表现而变化或减少，基督教教会才克服了早期神学中反对具象的观念，使基督教的造型艺术得以产生。不仅如此，伽达默尔认为绘画的本体意义和自主性甚至会影响到原物。他说：“严格说来，只有通过绘画(Bild)，原物(Urbild)才成其为原物——例如，只有通过风景画，一处风景才显出其如画的性质来。”(*TM*, p. 142)这就更把艺术的意义提高，因为通过艺术的表现，人们才得以认识艺术所表现的原物。

伽达默尔特别强调艺术作品的本体意义，即自身存在的意义，所以在这点上他同意黑格尔的说法，即认为绘画不是理念或概念的摹仿和复制，而是理念的“显现”(*TM*, p. 144)。然而强调绘画和其他艺术作品的本体意义，并不是把艺术品与产生艺术的具体环境完全分割开来。伽达默尔讨论肖像

画，就指出肖像画和所画的人有直接联系，哪怕我们不知道画中人是谁，但表现那个人及其个性就是肖像之为肖像的意义。比较肖像画和一般绘画中用模特儿，就可以明白肖像画的起因，因为肖像表现的是那个具体的个人，而使用模特儿只是为了画某一种服饰或某一个动作或姿态，其个性并不是绘画要表现的。但肖像画指向所画的人，并不因此而减少它作为绘画艺术本身的意义，因为指向其起因正是肖像画本身意义的一部分，而画中人的个性和形象也正是在肖像画中才得以显现出来。戏剧和音乐这类表演艺术，就最能清楚说明这一点。剧本和乐谱都必须依靠演出，才可能作为艺术品存在，所以其具体的起因非常重要，而其性质决定了每一次的演出都有所不同。造型艺术也是一样，不同的观画人不仅看的方式不同，甚至所看到的东西也有所不同。就绘画而言，包括肖像画，最终说来，其意义还是在本身的表现，而不仅仅是一个形象，更不是原物的拷贝。肖像画并不简单再现画中人实际的样子，却必然有一定程度的理想化，力求表现这个人的本质和特性。

伽达默尔认为，绘画的本质介乎纯粹的指引即符号和纯粹的替代即象征这两个极端之间。符号的功能是指向另外一个更主要的东西，所以符号自身不应该引人注目，不是指向自己。例如路标、门牌、海报等，都是一种指引符号。相比之下，绘画，包括肖像画，在指向所画的人或物的同时，并没有消除自己，却是画中人或物存在的延伸，而且画中的人或物正是在绘画中得到具体表现，或者说其存在得到延伸，在绘画作品中显现出来。绘画作为艺术作品是指向自身的，因此和符号完全不同。但象征也和符号不同，因为象征不仅指向被象征之物，而且本身有其存在的意义，所以象征比较接近于绘画。然而象征只是替代被象征的事物而不是那个事物的直接表现，也就不是那个事物存在的延伸。例如十字架这一宗教象征，其象征意义远大于十字架本身，其象征的基督教及其整个信仰系统不一定可以用具体形象来表现，而十字架就像一个符号，指向基督教信仰。与此同时，整个基督教信仰又在十字架这个象征中得到表现，所以象征性的再现和绘画的再现有相似之处。可是象征只是一个像符号那样的东西，不是具体形象来表现事物。如果我们不熟悉象征及其象征意义，那么象征本身并不能告诉我们被象征的事物是什么，也就不是被象征物存在的延伸。在这种情形下，象征就好像只是一个意义不明的神秘符号。比较十字架和宗教画，就可以明白绘画和

象征的区别。十字架本身有意义，更有极强的象征意义，但不是具体的人或物的表现。宗教题材的绘画总是表现具体的人或物，同时又有超出具体人或物的意义，但其主要内容毕竟就是画中表现的人或物。我们即便不完全明白宗教画的题材内容，也能欣赏其绘画艺术。但不明白象征物所代表的象征意义，我们就完全不知道那象征究竟有什么含义。此外，符号和象征都以一个规定意义的系统为前提。例如作为符号的交通信号，就有赖于交通部门的规定才有确定的意义。又如旗帜、十字架等象征，其意义也有赖于某种外在的规定。相比之下，艺术作品，哪怕是宗教画或纪念性质的雕像和建筑，就无需这样的外在系统来确定其意义。在作为纪念碑之前，纪念性质的雕像已经有自己独立存在的意义，而且这意义不会因为成为纪念碑而改变。这还是上面已经提到的一点，即艺术作品有自己独立存在的本体意义。

五、美的现代意义

伽达默尔重视美和艺术，除了在他的主要著作《真理与方法》中用不少篇幅来讨论相关问题之外，还有许多其他论文和演讲涉及美学和文艺。其中最重要的是 1974 年他在奥地利萨尔茨堡的几次演讲，讲稿后来集成一本小书，题为《美的现代意义》(*Die Aktualität des Schönen*，英译 *The Relevance of the Beautiful*)。在谈论伽达默尔对美和艺术的看法时，这是不能不讨论的著作。伽达默尔在这本小书的开头就提出，艺术并非在现代才需要证明自己的价值和存在理由。在古希腊，当苏格拉底提出新的哲学观念和什么是真知新的标准时，也就是说，当哲学兴起而与荷马所代表的诗开始对峙时，艺术就已经受到这样的挑战，需要证明自己可以传达真理。在古代和中世纪，欧洲历史上有不少例子，都证明艺术曾受到各种挑战，而基督教能够利用传统的艺术语言来传达信息，最重要的是借助于所谓 *Biblia Pauperum* 的概念，即为穷人讲《圣经》的概念。穷人不懂拉丁文，无法真正理解基督教教义，所以只好用图画叙述《圣经》故事，以此方式来传教。这样一来，绘画艺术在中世纪欧洲的基督教教会那里取得了正当性，西方艺术于是有从中世纪到 19 世纪的发展，其中包括了文艺复兴时代古希腊罗马艺术的重新发现，18 世纪末和 19 世纪初社会的转化，以及欧洲在宗教、政治等各方面的重大改变。到 19 世纪，黑格尔在美学讲演录里提出，艺术对于我们已

经是“过去的事了”[1]。这可以理解为哲学与艺术的古老争执在19世纪的翻版，而黑格尔作为哲学家，总是从理念出发来看待美和艺术的问题。在他看来，美必然有观念的内容和外在的形式，而只有当真的概念“直接和它的外在现象处于统一体时”，才是美的极致，这也就是黑格尔给美下的定义：“美就是理念的感性显现。”[2]

不过伽达默尔认为，黑格尔这个定义仍然割裂了美和概念知识的真理。当黑格尔说艺术是“过去的事”，艺术的黄金时代在古希腊时，他的意思是在希腊雕塑中，神或者神性主要而且完美地显现在艺术作品里，而随着基督教的出现，这已经不可能做到了。黑格尔认为，基督教的真理，其对超验神性的认识，已经不可能充分表现在造型艺术的视觉语言或者诗的意象和文学语言里，神已经不可能存在于艺术作品里。因此，说艺术是过去的事，就是说随着希腊古典时代的结束，艺术也就需要证明自己的正当性。但伽达默尔在前面已经说过，在中世纪，基督教艺术其实已经取得了正当性，而19世纪末和20世纪的现代艺术，才在更激进的程度上与过去的传统决裂，使传统艺术成了过去的东西。那是黑格尔不可能意料到的，而且也比黑格尔的用意更激烈。只要社会、公众与艺术家的自我理解能够融合一致，艺术就在现实世界中有正当的地位，可是自19世纪末以来，已经不存在这种融合一致的情形，也不再有对艺术家作用的普遍理解。1910年左右立方派艺术的出现完全脱离了传统的具象艺术，后来更有抽象画的发展，使绘画和任何外在事物断绝了一切联系。文学的情形也是如此。伽达默尔说：“事实上，我们时代的诗歌已经达到使人能懂得意义的边缘极限，也许最大的作家们最大成就的特点，就是面对不可言说时那悲剧式的沉默。”[3]在这种时候，我们就需要重新考虑，究竟什么是美，现代艺术在什么意义上还可以叫做艺术。从艺术、意义和阐释的角度，伽达默尔希望在传统和现代艺术之间，找到可以在一个广大范围内建立起来的联系。

---

① 黑格尔：《美学》第一卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1979年，第15页。参见 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, vol. 1, p. 11。

② 黑格尔：《美学》第一卷，第142页。参见英译本，第111页。

③ Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 9. 以下引用此书不另注，只在文中注明 *RB* 及页码。

伽达默尔在这里又一次强调审美经验的独特性，并且说“在艺术和美当中，我们遇到超越所有概念思维的一种意义”。哲学美学的创建者鲍姆加登曾用“感性知识”(*cognito sensitiva*)来描述这种意义的认识，而这就和传统所谓知识不同，因为知识一般指脱离主观和感性而认识到普遍意义，个别感性的东西只是作为某一普遍规律的个别案例才进入认识过程。可是，伽达默尔说，在审美经验中，无论所经验的是自然还是艺术的美，我们都不是把我们所遇所见的作为普遍性的个别案例记录下来。“一个令人着迷的落日景象并非一般性落日的个别案例，而是一个展示‘天上的悲剧性’的、独特的落日。尤其在艺术的领域里，如果把艺术品仅仅视为引向别处的链条上的一环，那就显然不是把艺术作为艺术来对待的审美经验。艺术给我们的‘真理’并不是仅仅通过作品展示的某一普遍规律。所谓 *cognito sensitiva* 的意思是，我们虽然总是把感性经验中的个别与普遍相联系，可是在感性经验的个别性中，在我们的审美经验中，总是有某种东西使我们不能不注目顾盼，迫使我们恰恰去注意独特个别的表面本身。”(*RB*, p. 16)换句话说，审美经验是对某一个别美的事物的感性经验和认识，这种认识不同于基于普遍规律那种数学或概念推理式的认识。

伽达默尔充分承认康德的贡献，因为康德“第一次认识到艺术和美的经验是一个独特的哲学问题”(*RB*, p. 18)。这个问题就是基于个人趣味和主观经验的审美判断，如何可能同时又具有普遍性。当我说什么东西很美的时候，我并不是在表达一个仅仅代表我个人趣味的主观判断，而是假定所有的人都会有类似或相同的判断和认识。然而这一普遍性又不同于自然规律那种普遍性，不是把个人的感性经验视为个别案例，来传述一个普遍规律。这就构成一个个别与一般、特殊与普遍冲突的问题。康德在《判断力批判》中讨论这个问题，说明美和艺术自有其独特的、不同于概念认识所揭示的另一种真理。伽达默尔在此基础上，用游戏、象征和节日这样三个概念，在人类的基本经验中来讨论艺术和审美的问题。游戏首先是一个自在而没有实际目的的活动，这一概念对艺术和美说来重要的方面，包括其自足和无目的性，以及观众参与的意识。象征最主要是强调艺术作品的本体意义。前面已提到过，伽达默尔认为，黑格尔以美为“理念的感性显现”这一定义，仍然割裂了美和概念知识的真理，把艺术视为观念的载体。伽达默尔针对此点提出象征的概念，强调艺术是不能取代的。他说：“艺术只存在于抗拒纯概

念化的形式中。伟大的艺术有震撼人的力量,因为当我们面对不能不为之吸引的杰作那强大的感染力时,我们总是毫无准备,也无法抗拒其力量。所以象征的本质就在于它和可以用理智的语言去重新表述的终极意义没有关系。象征是把意义完全保存在自身。"(*RB*, p. 37)不过象征的意义和概念语言的意义并非完全隔绝。伽达默尔以纯音乐为例,认为音乐和意义有一种不明确然而实在的关系。他说:"音乐的解释者常常觉得需要找到参照点,找到某种概念含义的痕迹。我们在观看非具象的艺术品时,情形也是如此,我们避免不了一个基本事实,那就是在我们的日常生活经验中,我们的视力总是引导我们去识别客体事物。我们用来听高度集中的音乐表现的耳朵,和我们平常用来听语言的是同样的耳朵。所以在我们称为音乐的无字语言和正常通讯交往的普通语言之间,有一种无法去除的关联。"(*RB*, p. 38)

因此伽达默尔认为,哪怕现代艺术和传统决裂,哪怕艺术家已经不再为整个社会群体说话,却形成自己的群体,艺术总还是一种表达和交流,也就有意义和解释的问题。伽达默尔提出节日这个概念,就是要强调艺术与社会群体的联系,因为节日是全社会大家参与的经验,是代表社会群体最完美的一种形式。他认为,"在我们这个时代,从客观解释的现实世界的经验中解放出来,似乎是当代艺术的一条基本原则,在这时我们尤其应该记住这一点。诗人就不可能加入这样一个过程。作为表达的媒介和材料,语言永远不可能完全从意义中解放出来。真正不具象的诗只会变成一种噪音"(*RB*, p. 69)。伽达默尔强调艺术与现实世界的关联以及语言与意义的关联,其中一个要点就在于把现代艺术与过去的传统艺术联系起来,一方面理解现代艺术的意义,另一方面也使现代艺术显出在我们这个时代的意义。

总括起来说,伽达默尔希望从我们对于艺术和美的经验中,从艺术的本体意义和独特形式中,论证在科学的概念知识和科学方法的数量化程序之外,人的存在还有文化、传统以及精神和超越的价值,有艺术和美所揭示的真理。这种价值和真理对于我们这个时代,的确有重大的意义,因为抛弃了人文精神和传统,无视美和艺术在我们生活中的意义,那种完全机械的、程序化的、没有精神文化价值观念的社会将是一个梦魇式的社会,是我们在反乌托邦式的科幻小说和电影里常常可以看到的那种令人窒息的社会。在最终或最高的意义上,美和真、美和善应该是统

一的，也就是说，审美认识和真理，审美判断和道德判断，应该是一致的。我们在认识美和艺术在我们时代的意义时，这应该是我们思考的原则，也是我们思考的基点。

（在我们这个时代，科学技术的突飞猛进和实际效益使人们对科学有可以说近乎宗教式的崇拜，但对美和艺术的意义则认识不足。伽达默尔也许是在20世纪为美和人文学科的价值做出最有力辩护的哲学家，此文就试图讨论伽达默尔哲学这一重要方面。此文最初发表在《文景》2007年6月号，后收进复旦大学出版社所出《一毂集》）

现代艺术与美的观念：黑格尔美学的一个启示

什么是现代艺术？在不同的艺术家和艺术史家那里，也许有不同的定义，但大致说来，我们可以把西方19世纪工业革命之后出现的各种艺术流派和风格形式视为现代艺术的主流。现代艺术是相对于古典艺术而言，19世纪中，在学院古典派占据巴黎画廊时，一些违反古典风格的作品被法兰西美术学院(Academie des Beaux-Arts)拒绝在画廊展出，于是这些新派艺术家们自己组织展览，在所谓“被拒参展者的沙龙”(Salon des Refuses)展出他们的作品。马奈(Edouard Manet)1863年在这种沙龙展出的《草地上的午餐》(*Dejeuner sur l'herbe*)，标志了印象派艺术的诞生，也即现代艺术的出现。古典艺术教育注重造型，在画室里按照严格的标准训练基本功，而印象派画家则强调户外写生，捕捉自然光影和色彩变换的效果。随着科学技术的进步，尤其是摄影机的发明，绘画艺术似乎逐渐脱离造型和形似的追求，而更注重思想观念的象征性表现。如果说印象派画家还比较有写实观念，其形体表现还没有太多离开事物象形本身，那么在19世纪与20世纪之交的诸种现代艺术流派，即在所谓世纪末(fin de siècle)开始出现并流行的野兽派(fauvism)、表现主义(expressionism)、立体派(cubism)、未来派(futurism)、超现实主义(surrealism)、抽象艺术(abstract art)、波普艺术(Pop Art)，直到当代流行的行为艺术、装置艺术等，则愈来愈脱离造型，不是通过艺术家创造的象形本身表现某种意义，而是摆脱造型，走向艺术的意识化，即由某种暗含的意识观念为作品本身提供存在的理由。艺术的语言不再直接诉诸公众的感觉和理解，而成为某种晦涩观念的晦涩的演绎。从马奈到马蒂斯，从毕加索到当代西方的抽象艺术、行为艺术和装置艺术，20世纪现代艺术在观念、表现方法以及艺术家与社会的关系等许多方面，都与传统艺术有天渊之别。

西方现代艺术总的趋势是脱离写实，这有政治和历史环境的因素，即一

方面要区别于纳粹德国虚假的宣传品，另一方面，尤其在冷战时代，要区别于苏联的社会主义现实主义。与此相应的则是美国在第二次世界大战后的主导地位，而纽约成为现代艺术的一个中心，和美国在二战后的发展有密切关系。因此我们可以说，现代艺术在美国的发展具有明确的政治文化的意义，尽管一般艺术史都往往淡化这种政治因素，而强调另一种纯形式的原因，即宣称现代艺术的意识化、抽象化，是由于摄影技术的发明使艺术再现和形似丧失了意义。但只要我们注意现代艺术发展史与社会环境之间的关系，就不难看出政治和历史与艺术发展的关联。在第二次世界大战之前，先锋派(avant-garde)艺术并没有艺术家政治立场上的分别，但希特勒年轻时曾梦想当画家而不成功，由此而痛恨当时的先锋艺术。于是在纳粹掌权之后，希特勒曾把先锋派艺术作品集中在一处，侮辱性地放在所谓“堕落艺术展”上示众，并把实验性的先锋艺术从艺术院校里清洗出去。与此同时，纳粹意识形态又鼓吹正面表现雅利安族的光辉形象，制造出许多伪劣虚假的宣传品。于是在战后，先锋艺术似乎区别于纳粹意识形态而带上了一圈政治正确的光环。

第二次世界大战后美国成为第一强国，而相对说来缺乏欧洲艺术传统的美国，就以发展先锋艺术为主导，力求成为世界自由民主的领导者而包容与传统决裂的先锋艺术和抽象艺术。1942 年，当富豪古根海姆夫人在纽约建立一个商业画廊时，就以支持抽象艺术为主。在冷战时期，由于苏联提倡社会主义现实主义，与之相对的抽象艺术更似乎成为西方民主社会的象征。在这个意义上说来，脱离写实和表象的现代抽象艺术，也就成了战后美国在文化方面占据领导地位的一种象征。曾在英国博物馆任职三十多年的朱利安·斯博尔丁(Julian Spalding)在《艺术的衰颓》一书中，对这一点有详细的讨论。他认为政治对立造成现代艺术的畸形发展，是很不幸的历史偶然。他甚至认为，“我们也许可以毫不夸张地说，如果希特勒自己不曾在艺术方面有所抱负，现代艺术的命运很可能会完全是另一个样子”[①]。斯博尔丁认为，西方现代艺术之所以衰颓，是因为在艺术表达的语言、教学、内容、评判等各个方面，都出现了无可挽救的颓败。

---

① Julian Spalding, *The Eclipse of Art: Tackling the Crisis in Art Today*, Munich: Prestel, 2003, p. 19.

不少艺术批评家和艺术史家已经开始深入讨论现代艺术的问题甚至危机。美国最重要的艺术批评家之一，担任《艺术论坛》(*Artforum*)、《雕塑》(*Sculpture*)、《艺术批评》(*Art Criticism*)等几种很有影响的刊物编辑唐纳德·库斯皮特(Donald Kuspit)写了一部讨论现代艺术的书，很明确地把书名题为《艺术的终结》，并在书中对现代艺术的弊病提出了尖锐的批评。他认为艺术已经终结，因为现代艺术已经丧失了审美的意义。艺术已经被阿兰·卡普洛(Alan Kaprow)所谓"后艺术"(Postart)取代，而这种"后艺术"以日常器物代替神秘有深意的东西，以污秽代替神圣，以小聪明代替了创造性。他认为审美经验的丧失发端于马塞尔·杜尚(Marcel Duchamp)和巴内特·纽曼(Barnett Newman)的作品和理论，到后来更变本加厉，而后现代的所谓"后艺术"便是这一趋向的最后阶段。但库斯皮特仍然相信，艺术将超越"后艺术"故意展示的丑。他说："只有当艺术真正是美的时候，艺术才可能抗拒生活中的丑。"①

如果说艺术传统上是表现美，那么现代先锋艺术则抛弃了美的观念。达达主义的代表人物杜尚出名的所谓作品，就是在达·芬奇名画《蒙娜·丽莎》的明信片那美丽的妇人脸上，加上一撇八字胡和山羊胡，而且写上 L. H. O. O. Q，那是法文 Elle a chaud au cul，是一句脏话。他 1946 年的一幅画，题为《错误的乡下风景》(*Paysage fautif*)，其实是在一片黑色丝绸上面，沾有他的一滴精液。这幅所谓作品现在由日本富山县现代艺术博物馆收藏，正如斯博尔丁所说，对这个博物馆负责保管藏品的工作人员说来，"如何为子孙后代保存已经干成一块而且发黄的这滴精液"，实在是一大难题②。在 20 世纪 60 年代初，自命为艺术家的皮埃洛·曼佐尼(Piero Manzoni)把自己拉的屎装在九十个罐头盒里，标上号码，作为艺术品展览出售。数年前，伦敦泰特现代艺术博物馆(Tate Modern)用两万两千三百英镑的高价，购买了其中的第 68 号罐头③。精液和人体污秽的排泄物变成现代艺术品，这既不是唯一、也不是最臭名昭著的例子。此外，把现成物品变成所谓艺术品，在现代艺术里也是很常见的现象。杜尚把现成的脚踏车的把手和车轮拆开，做成他自己的作品，他把现成的铁铲和梳子都当成他的作品，还把一个男厕所

---

① Donald Kuspit, *The End of Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 190.

② Julian Spalding, *The Eclipse of Art*, p. 37.

③ Ibid., p. 10.

用的小便槽称为《喷泉》，也算他的作品。在现代艺术的讨论和报道中，荒唐无聊的事很多，而能刺激人，能引起轰动效应，本身就是现代艺术的特性和目的。像这类荒唐无稽的东西能够作为艺术品在博物馆展出，在画廊出售，与媒体的炒作以及市场的操作都密切相关。在讨论 20 世纪美术时，保罗·伍德(Paul Wood)指出：

> 艺术正是为市场和那些博物馆而生产的。有生产、分配和消费的一套完整的系统。除了艺术家们自己以外，还有一大帮知识分子为这个系统服务：他们是美术教员、艺术评论家和艺术史家，再加上保管员、博物馆馆长、图书馆馆员。简而言之，至少在西方发达国家里，现代艺术已经成为一个更广泛意义的文化工业之一部分：有些有批判意义，又有些与社会同调，但全都已商品化，成为一个逐渐显现的、全球化文化经济的一部分。[①]

我引用这几部质疑现代艺术的书，都是最近几年出版的，这也许可以说明在西方，现代艺术乃至更广泛意义的现代文化，都产生了深刻的危机，并且已开始引起人们的重视和反省。如果当代的艺术史家们和艺术批评家们提出了艺术终结的问题，这就使人想起在 19 世纪，黑格尔在其《美学》里早已经宣告艺术的终结。《美学》里有一句著名的话，即黑格尔认为在他那个时代，“就它的最高的职能来说，艺术对于我们现代人已是过去的事了”[②]。这句话值得我们深思。

黑格尔的《美学》和他的其他著作一样，都在描述绝对理念的辩证发展，而在发展的各个阶段中，艺术和别的很多事物一样，也有从产生到兴盛，再从兴盛到衰亡的过程。在黑格尔著名的定义里，艺术的美也是理念，所以“美与真是一回事”。但真可以是纯粹抽象的理念，而美则必然是具体的、有外在物质形式的理念。所以当真的理念“在它的这种外在存在中是直接呈现于意识，而且它的概念是直接和它的外在现象处于统一体时，理念就不仅

---

① Paul Wood, “Art of the twentieth century”, in *Frameworks for Modern Art*, ed. Jason Gaiger, New Haven: Yale University Press, 2003, p. 52.

② 黑格尔：《美学》第一卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1979 年，第 15 页。参见 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, vol. 1, p. 11。

是真的，而且是美的了。美因此可以下这样的定义：美就是理念的感性显现"[①]。这就是说，理念的精神内容与艺术的物质形式(绘画的色彩、雕塑的石头以及建筑材料等)达到完美的平衡与融合时，那就是美。这里不是精神大于物质，也不是物质大于精神，理念及其感性即物质的显现完全一致。

黑格尔的《美学》不仅是理念发展过程的描述，也是艺术发展历史的描述。在黑格尔看来，艺术的发展史经历了三个阶段，远古时代没有完美的艺术，因为那时候的人还没有达到理性的自觉，还不能完满把握物质形式，所以那种艺术有过分厚重粗笨的物质形式，而精神内容则无法得到充分表现。黑格尔把这种较原始的远古艺术称为象征艺术，而且以尼罗河畔古埃及的斯芬克司像，作为这种象征艺术的代表。他认为这人面狮身的斯芬克司像，有一个小小的人头，却有十分巨大的石狮子身躯，刚好可以代表精神内容还被禁锢在笨重的物质形式里，无法摆脱。黑格尔描述这巨大的雕像，说它所表现的是"人的精神仿佛在努力从动物体的沉闷的气力中冲出，但是没有能完全表达出精神自己的自由和活动的形象，因为精神还和跟它不同质的东西牵连在一起"[②]。在黑格尔看来，古希腊雕塑中那些理想化的神和英雄，那种完美的躯体和灵活动作的表现，才充分代表了审美理念，即理念的感性显现，那是物质和精神的完美融合。他把古希腊艺术称为古典艺术，在这里，物质形式不仅充分表现精神内容，而且两者根本就不可分离，形式就是内容，内容即是形式。由于内容与形式的完美统一，黑格尔认为"艺术在希腊就变成了绝对精神的最高表现方式；希腊宗教实际上就是艺术本身的宗教，至于后起的浪漫型艺术尽管还是艺术，却显出一种更高的不是艺术所能表现的意识形式"[③]。黑格尔所谓浪漫艺术不是指欧洲18世纪末和19世纪的艺术，而是中世纪以来的欧洲艺术。当中世纪基督教艺术企图表现基督教精神观念的时候，艺术的物质形式已经不足以承担表现精神内容的任务，于是艺术对于所要表现的内容，就越来越"变成一种可有可无的因素，精神对它就毫不信任，也不把它当作自己的栖身之所了。精神愈感觉到它的外在现实的形象配不上它，它也就愈不能从这种外在形象中去找到满足"[④]。于

---

① 黑格尔：《美学》第一卷，第142页。参见英译本，第111页。
② 黑格尔：《美学》第二卷，第77页。参见英译本，第361页。
③ 黑格尔：《美学》第二卷，第170页。参见英译本，第438页。
④ 黑格尔：《美学》第二卷，第285页。参见英译本，第526页。

是浪漫艺术打破了古典艺术的完美平衡,出现了和古埃及象征艺术相反的问题。如果说象征艺术是精神的内容轻于笨重的物质形式,那么在中世纪的基督教艺术里,则是精神内容的重负超过了艺术形式的承受能力。黑格尔把这种艺术称为浪漫艺术,而且认为就理念的发展过程而言,艺术已经过时而将被哲学取代。

黑格尔的理论显然有很多问题,他最终要说的是,理念在哲学那里找到了最完美的表现和认识形式,因为在哲学那里,理念复归于理念本身,那是精神活动循环最后的归结。这种循环是一个完美的圆圈,理念循环到终点,同时又是返回到理念的起点,就像一条蛇绕成一个圈,嘴巴含着尾巴一样。但精神的循环不是简单的回返,而是在更高、更丰富意义上的复归。在理念活动的路程上,艺术只是一个阶段,就理念在希腊古典艺术的完美形式中显现而言,那可以说是理念发展中的艺术阶段。可是在黑格尔看来,自从中世纪基督教艺术发展以来,艺术必不可少的物质形式已经不足以表现精神的内容,所以艺术的黄金时代已经过去,哲学取而代之。与此同时,黑格尔也是欧洲中心主义一个典型的代表,在论述美的观念和艺术发展史当中,他以希腊艺术为艺术的最完善和最高的典范,同时又贬低埃及和其他的东方艺术。所以在我们这个时代,黑格尔美学和哲学都早已受到应得的批判。

可是我们从黑格尔美学中,从他对艺术本身性质的理解中,是否可以得到一点启示呢?黑格尔认为艺术是理念和感性的物质形式完美的平衡,而一旦精神内容大于物质形式,就超出艺术本身性质的规定,艺术也就不足以表现这样的精神内容了。这就是说,艺术不能脱离物质形式,不能脱离意象和形象,艺术不能也不必像哲学那样直接表现抽象的精神理念。可是现代艺术的发展趋向,恰好是脱离物质形式和具体表象,以抽象的形式来表现抽象的观念意识。以黑格尔对美和艺术的定义看来,现代艺术可以说充分表现了他所谓浪漫艺术内在的缺陷,就是以破碎疲弱的形式来表现本来就不是艺术可以或者应该去表现的东西。如果说对于一般人说来,哲学理论本身已经很抽象、虚玄、晦涩,那么谁还愿意去理会那种哲学化、意识化的艺术,谁还会真正去喜爱那种艺术,也就是变得抽象、虚玄、晦涩的艺术呢?斯博尔丁说,曾有不少人对他说,他作为博物馆负责人,应该喜欢现代艺术。可是他认为,“生活中固然有‘应该’如何的地方,但艺术中却完全没有‘应该’的余地;艺术是一种礼品,而不是一种义务”。他又进一步说,那些劝他

喜欢现代艺术的人,“都无一例外有既得利益在其间;他们都是靠现代艺术吃饭的人,不是现代艺术的生产者,就是现代艺术的买卖者、教员、评论家或博物馆管理员”[1]。这的确值得我们注意。正如斯博尔丁所说:“既然现代艺术按其定义,本来就是要和普通公众过不去,那么我们就可以说,人们不喜欢现代艺术也就理所当然。如果现代艺术确实没有什么可取之处,人们不喜欢它也就更是理所当然。”[2]那些过度抽象或过度标新立异,以独出心裁、惊世骇俗为唯一目的,实际上又有许多功利考虑的所谓现代艺术,并不是表现艺术家深刻的思想或真实的感情,也不是呼应社会和时代的精神需要,却是市场炒作,由一批经纪人、画廊主管、评论家把持的商品。这样的艺术,实在没有什么艺术本身应该有的意义。

中国艺术有自己的传统。自古以来,中国传统书画的发展就和西方艺术完全不同,在观念上也很不相同。文人画传统历来不重形似而讲究神韵和意境,所以我们可以说,中国画没有西方写实的传统,没有古希腊和文艺复兴时代表现理想化的人体那种逼真的艺术造型。但另一方面,中国画也讲随物赋形,主张师法自然,在中国艺术本身,那也是处理艺术再现当中形似的问题,或者说精神观念和艺术表现形式的平衡问题,然而中西画风各不相同。西画在明末传入中国,虽曾引起一阵惊叹,但很快就受到文人画家的抵制。晚年入基督教的画家吴历,虽然在宗教信仰上接受西方,在艺术创作上却仍然拒绝采用西洋画法。吴历在《墨井画跋》里说:“我之画不求形似,不落窠臼,谓之神逸。彼全以阴阳向背、形似窠臼上用功夫。即款识,我之题上,彼之识下,用笔亦不相同。往往如是,未能殚述。”[3]读清人邹一桂《小山画谱》,更可以明显见出中西画风之难以调和。此书有一条专论“形似”,对传统文人画忽略形似,曾有尖锐的批评。其中说:“东坡诗:‘论画以形似,见与儿童邻。作诗必此诗,定知非诗人。’此论诗则可,论画则不可。未有形而不似而反得其神者。此老不能工画,故以此自文。”这显然是从一个专工绘画的艺术家立场,反对文人贬低形似功夫的看法。所以他甚至敢批评大文豪苏东坡,说“直谓之门外人可也”。可是有趣的是,邹一桂在同一本书里

---

① Spalding, *The Eclipse of Art*, p. 10.

② Ibid., p. 15.

③ 吴历:《墨井画跋》,载沈子丞编:《历代论画名著汇编》,北京:文物出版社,1982 年,第 26 页。

讲起西洋画，虽然深知其形似逼真，却仍然偏执一面。他首先承认“西洋人善勾股法，故其绘画于阴阳远近不差锱黍。所画人物屋树皆有日影，其所用颜色与笔，与中华绝异。布影由阔而狭，以三角量之。画宫室于墙壁，令人几欲走进”。但他接下去又说，西画“笔法全无。虽工亦匠，故不入画品”[1]。由此可知，何以清代西洋画家供职画院，其中有像意大利人郎世宁(Giuseppe Castiglione)那样的佼佼者，以油画技巧结合中国传统笔墨，创作出不少出色的作品，却终究不能产生很大影响，也得不到文人士大夫们的普遍赏识。

其实中西绘画风格各异，两者不必强合。懂得用不同目光和标准，去欣赏这迥然不同的两种伟大艺术，才使我们的眼界更为开阔，修养更加丰富。中国艺术在近代以来，当然必不可免会受到西方文化的冲击和影响，而且中国现代艺术也包括油画、雕塑等来自西方的表现形式。但我们在今天思考中国艺术往后的发展时，必须正视西方现代艺术的困境和危机，注意避免其中的问题。追求怪诞、抽象和刻意新巧，绝不是艺术发展的正道；亦步亦趋，模仿连西方艺术批评家们也在质疑和批判的那种颓败的现代艺术，更是没有出息的做法。当代中国有些故意怪诞的绘画，在西方画廊里可以以惊人的高价出售，但如果仅仅以市场上的售价为成功的标志，那就和艺术脱离开来，终究不是艺术，也就不必以艺术论之。

（西方现代艺术许多作品越来越脱离形体而趋于意念和抽象，使一般观众看不懂，却通过商业化手段将其推向画廊和艺术品市场。这几乎成为一种艺术上皇帝的新衣，一般人不敢说破，但一些艺术批评家却已开始讨论这个问题。此文写于2007年年底，发表于《书城》2008年1月号，后收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书）

① 邹一桂：《小山画谱》，载沈子丞编：《历代论画名著汇编》，北京：文物出版社，1982年，第455、466页。

翻译与文化理解

所谓翻译,当然是把一种语言的表述用另一种语言重新表述出来,然而从理论的角度看来,这种重新表述的可能以及准确程度,都不仅仅是一个技术层面的问题,而首先是文化观念理解的问题。从事中西文学翻译和比较研究的人,对此大概都有相当的体会。不过我想首先举一个西方的例子,说明文化理解是一个普遍性问题。德国诗人海涅写过一本文笔很优美而且极诙谐俏皮的理论著作,叫做《论德国宗教与哲学的历史》。他在这本书一开头就说:

> 近来法国人以为,如果他们接触到德国文学的精品,就可以了解德国了。其实他们只不过是从完全的蒙昧无知,进入到浮浅表皮的层次而已。只要他们没有认识宗教和哲学在德国的意义,对他们说来,我们文学当中的精品就永远只是一些无言的花朵,整个德国的精神就只会显得枯涩难解。①

对于从事翻译和研究翻译的人,这段话很值得注意。首先,我们往往容易强调东西方的文化差异,有意无意地把整个西方视为一体。由海涅这段话可以看出,同在西欧而且在文化上有不少共同点的德国和法国,其实也有不小的差异,他们之间也有文化理解的问题。如果对德国的宗教、哲学缺乏深入了解,法国人尚且不能真正理解德国文学作品,那么远在东方的我们要理解和翻译欧洲文学,沟通东西方的文学和文化,促进两方面的相互了解,其困难又将如何呢?此外,海涅的话还使我们认识到,文学与宗教、哲学、历史等大的文化背景密切相关,不了解这类文化背景,外国的文学作品"就永远只是一些无言的花朵",不会对我们倾诉它们所蕴涵的思想和感情。换言之,要比较准确地理解和翻译西方文学作品,在一般技术性的困难之外,首

---

① Heinrich Heine, "Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany", in *Selected Works*, trans. Helen M. Mustard, New York: Random House, 1973, p. 274.

先有一个文化理解的问题。我们可以进一步说,没有准确把握原文表述背后的文化观念,翻译就往往会发生偏差甚至完全错误。

且让我举一个具体的例子。在莎士比亚名剧《李尔王》(*King Lear*)的第三幕第一场,李尔把王位交给两个大女儿掌管之后备受冷落,由愤怒而变为疯狂,在急风暴雨之夜冲向一片荒野。忠诚的肯特伯爵到荒原上来寻找国王,碰见李尔的一个侍臣,两人有这样一段对话:

KENT　I know you. Where's the king?

GENTLEMAN　Contending with the fretful elements;
Bids the wind blow the earth into the sea,
Or swell the curled waters' bove the main,
That things might change or cease, tears his white hair,
Which the impetuous blasts with eyeless rage
Catch in their fury, and make nothing of,
Strives in his little world of man to outscorn.
The to-and-fro-conflicting wind and rain.

(*King Lear*, III. i. 3)

这段话在朱生豪所译《李尔王》中是这样处理的:

肯特　我认识你。王上呢?

侍臣　正在跟暴怒的大自然竞争;他叫狂风把大地吹下海里,叫泛滥的波涛吞没了陆地,使万物都变了样子或归于毁灭;拉下他的一根根白发,让挟着盲目的愤怒的暴风把它们卷得不知去向;在他渺小的一身之内,正在进行着一场比暴风雨的冲突更剧烈的斗争。[1]

在莎剧的各种翻译中,朱生豪先生的译文也许是最流畅自如,也是读者最多、最为知名的一种。他在极为艰难困苦的条件下,独力完成莎剧的翻译工作,这不仅对中国的翻译事业,而且对中国文学和文化,都是了不起的贡

---

① 《李尔王》,朱生豪译,方平校,《莎士比亚全集》(五),北京:人民文学出版社,1994年,第484页。

献。我现在挑出这个例子,绝无贬低朱译莎剧的意思,而只是想指出一个文化理解上的问题,看译文在处理上是否恰当。如果像朱生豪先生这样的翻译大家仍不免有这方面的问题,那么文化理解与翻译之关系,就更值得我们重视了。我要提出的问题,就是原文里的"his little world of man",在译文里用"他渺小的一身"来表达是否恰当? 这里所谓"little world of man"就是"microcosm",即人作为"小宇宙",这是相对于"macrocosm"即自然界的大宇宙而言。按照莎士比亚时代自然与人相对应的观念,人这个小宇宙的身体器官和思想情绪包含了大自然中的种种事物及其变化,所以荒原上的暴风雨可以说正是李尔内心百感交集、思绪翻腾的写照,外在的风暴不过是内心状况的表露和显现。在这里,人是悲剧的中心,李尔固然遭遇苦难,流落荒野,但作为悲剧人物,他的形象却是崇高的。这个道理,在研究文艺复兴和17世纪英国文学的专家蒂利亚德那本有名的小书《伊丽莎白时代的世界图像》里,讲得非常清楚[①]。19世纪英国散文名家兰姆在论莎士比亚悲剧的一篇文章里,曾提出莎剧应该阅读,而不能在舞台上演出这样一个看来很奇怪的观念(It may seem a paradox, but I cannot help being of the opinion that the plays of Shakespeare are less calculated for performance on a stage, than those of almost any other dramatist whatever)[②]。他的论据之一就是李尔在暴风雨中在荒原上独自行走的一幕,他认为"看表演李尔,看一个老头在风雨交加之夜,被自己的两个女儿赶出门来,拄一根拐杖在舞台上步履蹒跚地走来走去,只会让人觉得痛苦和厌恶"(So to see Lear acted, to see an old man tottering about the stage with a walking-stick, turned out of doors by his daughters in a rainy night, has nothing in it but what is painful and disgusting)。他又说:"李尔之伟大不在他的肉身,而在他的心智:其激情之澎湃就好像火山喷发:那才是那场狂风暴雨,把他心灵的大海都露出底来,给我们看其中所有丰富的内涵。"(The greatness of Lear is not in corporal dimension, but in intellectual: the explosions of his passion are terrible as a volcano: they are storms turning up and disclosing to the

---

① See E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture: A Study of the Idea of Order in the Age of Shakespeare, Donne and Milton*, New York: Vintage Books, n. d., pp. 87–100.

② Charles Lamb, "On the Tragedies of Shakspeare", *Charles Lamb: Essays*, eds. Rosalind Vallance & John Hampden, London: The Folio Society, 1963, p. 23.

bottom of that sea, his mind, with all its vast riches)[1]

明白了这一点,我们再来看莎剧的翻译,就可以看出"his little world of man"绝不是"他渺小的一身",这里的"little"固然是"小",但并不是"渺小"。恰恰相反,正因为人在上帝所造的一切事物中最具灵性,地位最高,人这个小宇宙高于外在自然的大宇宙,李尔才可能傲视(outscorn)自然界中的狂风暴雨。用"他渺小的一身"来翻译"his little world of man",似乎就削弱了李尔作为悲剧人物的重要性,也就不可能让读者和观众明白,在狂风暴雨之中,李尔在精神上其实占据着主导和中心的地位。上面讨论的同一处原文,卞之琳先生的翻译就处理得好一些。其中相关的两句,卞译是"竭力把内心的小天地上下翻腾,/要赛过反复激荡的风风雨雨"[2]。"内心的小天地"避免了"渺小"这个词的贬义和不相干的联想,但接下去的一句却似乎不够有力。比较起来,朱生豪译文的音调显得更铿锵一些,其影响也更大。在近年出版的一种新译文中,《李尔王》里的这两句被译成"他却要以那渺小的血肉之躯/去对横冲直撞的风雨表示轻视"[3]。这里"渺小的血肉之躯"显然受到朱译的影响,而且接下去又与"横冲直撞的风雨"相对照,更显得"血肉之躯"的人相当"渺小",这就与莎剧原文的含义相去更远了。由此可见,没有把握莎士比亚时代自然和人,即大宇宙和小宇宙之间有对应关系这种文化观念,就很容易把"little"这样一个看起来简单的字理解得不够准确,也就可能产生误解和误译。

这里顺便可以说一句,西方这种自然与人,大宇宙和小宇宙相互感应的观念,在中国也早已有之。《春秋繁露·人副天数》云:"天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十分,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;乍视乍瞑,副昼夜数也;乍刚乍柔,副冬夏也;乍哀乍乐,副阴阳也;心有计虑,副度数也;行有伦理,副天地也。"[4]人与天地对应的关系,或大宇宙和小宇宙的相互感应,中西虽然不同,却都有类

---

① Charles Lamb, "On the Tragedies of Shakspeare", *Charles Lamb: Essays*, eds. Rosalind Vallance & John Hampden, London: The Folio Society, 1963, p. 32.

② 《里亚王》,见卞之琳译《莎士比亚悲剧四种》,北京:人民文学出版社,1988年,第419页。

③ 《李尔王》,杨烈译,见杨烈、杨东霞、罗汉等译《莎士比亚精华》,上海:复旦大学出版社,1996年,第334页。

④ 钟肇鹏主编:《春秋繁露校释·校补本》,石家庄:河北人民出版社,2005年,第805页。

似的看法。问题是我们在思考和翻译的时候，要在比较中留意到这类看法，却相当困难。

李尔把王位让给两个忘恩负义的女儿，引发出一段极为悲哀伤痛的故事，以中国的传统观念看来，也许我们很容易从忠孝的方面去理解这出悲剧的意义，而这就恰恰会妨碍我们真正深入地理解《李尔王》核心的思想观念。当然，李尔的两个大女儿在剧中是代表邪恶势力的人物，但她们的邪恶并不是中国传统观念中那种忤逆不孝。悲剧绝不是好人无端受苦，恶人为所欲为，让人气闷的故事。悲剧人物始终占有主导地位，也就应当为悲剧的产生负责，所以在相当大的程度上，是李尔自己造成了李尔的悲剧。著名评论家威尔逊·奈特认为《李尔王》的核心是一种荒谬的意识，是人失去人的尊严和人格，世界变得完全没有理性和逻辑，这在莎剧评论中至今仍然是有相当影响的意见①。要在译文中比较准确地传达莎剧原文的含义，就不能不首先在西方文化和思想的背景上理解《李尔王》的意义。这对于译者从把握全部译文的基调，到处理剧中每一个细节的翻译，都非常重要。就具体的翻译工作而言，语言文字的知识当然是译者必须具备的基本功夫，但广泛的文化修养更是成功的翻译不可或缺的要素。

上面所举翻译上值得商榷的一处，可以说明文化理解对于翻译之重要。我想再举一个例，说明文字细节的处理往往同时也牵涉到文化理解的问题。在《哈姆莱特》第一幕第四场，有哈姆莱特父亲的鬼魂出现，而对于这鬼魂的性质，历来有不少争议。我们可以问，莎士比亚或者说 16 世纪一般英国人，是否相信鬼魂的存在呢？《哈姆莱特》剧中的鬼魂是好还是坏？是来自炼狱的亡魂，还是恶魔一般害人的厉鬼？不少评论家指出，这些问题很难有确切的答案，不过大致说来，“大多数批评家的意见认为鬼魂是没有说谎的，有少数人则认为，那鬼魂是魔鬼或魔鬼装扮的”②。究竟哈姆莱特父亲的鬼魂可不可信，这对于理解全剧的情节都相当重要。哈姆莱特自己就发生过疑虑，不过在第一幕第四场初次见到鬼魂的时候，他似乎相信那鬼魂的确就是亡父的灵魂。原文是这样：

---

① See G. Wilson Knight, "*King Lear* and the Comedy of the Grotesque", *The Wheel of Fire: Interpretations of Shakespearean Tragedy, with Three New Essays*, 5th rev. ed., New York: Meridian Books, 1957, p. 168: "The core of the play is an absurdity, an indignity, an incongruity."

② Cedric Watts, *Hamlet*, New York: Harvester-Wheatsheaf, 1988, p. 32.

HORATIO　look, my lord, it comes!

HAMLET　Angels and ministers of grace defend us!

Be thou a spirit of health, or goblin damn'd,

Bring with thee airs from heaven, or blasts from hell,

Be thy intents wicked, or charitable,

Thou com'st in such a questionable shape

That I will speak to thee.

(*Hamlet*, I. iv. 38)

朱生豪先生译文如下：

霍拉旭　瞧，殿下，它来了！

哈姆莱特　天使保佑我们！不管你是一个善良的灵魂或是万恶的妖魔，不管你带来了天上的和风或是地狱中的罡风，不管你的来意好坏，因为你的形状是这样引起我的怀疑，我要对你说话。[①]

这段话在杨烈译《汉姆来提》中，可以明显看出朱译影响，又作了押韵的努力，但在意义的传达上不如朱译准确：

货勒修　殿下，你看，他又来了。

汉姆来提　惟愿天使和为善诸神保佑我们！

你是该死的恶鬼，还是得救的阴魂，

你带着地狱的狂风，还是天上的风云，

你的用心十分险恶，还是非常宽仁，

你到这里来，似乎带着很多疑问，

使我不能不和你谈论。[②]

卞之琳的译文比较起来，在意义上也相差无几：

霍　殿下看，它来了！

哈　消灾降福的诸天使保佑我们！

不论你是神灵还是妖魔，

---

① 《哈姆莱特》，朱生豪译，吴兴华校，《莎士比亚全集》(五)，第303页。

② 《哈姆来提》，杨烈译，见杨烈等译《莎士比亚精华》，第29—30页。

带来的是天风还是地狱的煞气，
不论你的来意是好是坏，
你既然带了这样个可疑的形状，
我要对你说话。[①]

我在此想讨论的是一个词的翻译问题，即上面所引一段话最后一句里的 questionable shape，这在朱译里是"引起怀疑"，在杨译里是"带着很多疑问"，在卞译里是"可疑的形状"。当然，在莎士比亚用语中，question 有当代英语通常的含义，即表示"问题"、"疑问"，《哈姆莱特》第三幕第一场的名句，To be, or not to be, that is the question (III. i. 55)，就是这样的用法。朱生豪译为"生存还是毁灭，这是一个值得考虑的问题"，卞之琳译为"活下去还是不活：这是问题"，都是准确的翻译。不过哈姆莱特在第一幕第四场说的那句话，却似乎并没有怀疑鬼魂的真假，因为他在紧接下去的一句就说，I'll call thee Hamlet，/King, father, royal Dane（朱译："我要叫你哈姆莱特，君王，父亲！尊严的丹麦先王"）。由此看来，他并不怀疑这鬼魂就是他先父的亡魂。原来 questionable 在这里并不是"可疑"，这个字按照一些评注家的解释，在这里是 inviting talk 即"有话要说"的意思[②]。类似的用法在莎士比亚其他作品里可以找到旁证，例如长诗 *The Rape of Lucrece* 里，有这样的几句：

For then is Tarquin brought unto his bed,
Intending weariness with heavy sprite;
For after supper long he questioned
With modest Lucrece, and wore out the night.

(*The Rape of Lucrece*, 120)

这里的 questioned 正是"谈话"、"交谈"的意思。收在北京人民文学出版社《莎士比亚全集》里杨德豫的译文，便是这样翻译的：

于是塔昆被引到供他安寝的处所，

---

① 《哈姆雷特》，见卞之琳译《莎士比亚悲剧四种》，第 32—33 页。

② 我用的是 *The Riverside Shakespeare*, textual editor G. Blackmore Evans, Boston: Houghton Mifflin, 1974。

自称身子困乏，精神也不复振作；
因为他晚餐以后，与鲁克丽丝对坐，
交谈了不短的时光，不觉把夜晚消磨。[①]

如果我们知道 questioned 在这里是“交谈”，那么哈姆莱特见到父亲亡魂时，他所谓 questionable shape 也就不是说那鬼魂形迹可疑，而是说看那鬼魂的样子，好像有什么要紧的话想对他说。这样我们就可以理解，为什么哈姆莱特不顾友人的百般劝阻，无论如何一定要追随那三缄其口的鬼魂，去听他揭示丹麦王国中可怕的秘密。这里按照一般理解，把 questionable 译成“可疑”、“怀疑”可能就不大准确，而且在鬼魂可信与否的问题上，译者似乎有越俎代庖，替哈姆莱特作决定的嫌疑。

以上讨论的是英译中的例子，以下我想举一个中译英的例子。在中国古代典籍的翻译中，Burton Watson 作出过很大贡献，功不可没。正如上面举出朱生豪莎剧译文中一处来商榷，并不表示我对朱译的贡献有任何怀疑一样，我在此举出 Watson 译文中的一处来讨论，也并不减少我对他译介中国古代典籍所作努力的敬意。我要讨论的是《庄子・外物》结尾极有名的一段话之翻译，原文是：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉？”下面是 Watson 的英译：

> The fish trap exists because of the fish; once you've gotten the fish, you can forget the trap. The rabbit snare exists because of the rabbit, once you've gotten the rabbit, you can forget the snare. Words exist because of meaning; once you've gotten the meaning, you can forget the words. Where can I find a man who has forgotten words so I can have a word with him?[②]

从字面上看，这段译文流畅自如，并无不当，但这里的问题不在语句，而在对庄子原文哲理意义的理解。此处不那么显眼的一个难点，就在如何处

---

① 《鲁克丽丝受辱记》，杨德豫译，《莎士比亚全集》(六)，北京：人民文学出版社，1994 年，第 435 页。

② *The Complete Works of Chuang Tzu*, trans. Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1968, p. 302.

理原文中最后那一个问句。按 Watson 的译文，a man who has forgotten words 固然是“忘言之人”，但英文里的完成时态（perfect tense: “has forgotten”）表示此人已经忘掉了言，而庄子既然尚未“与之言”，他所忘的就并非庄子之言。从上下文看，庄子认为言就像捕鱼兔的筌蹄一样，不过是达意的工具，一旦目的达到，就应该废弃遗忘，所以他寻求的是能忘庄子之言而得庄子之意的人。这样看来，Watson 的翻译没有把握住庄子这句话的含意，如果略加修改，把动词由完成时态转变为将来时态，译成 Where can I find the man who will forget words so that I can have a word with him，才能准确传达庄子原文的意义。

文化理解对于翻译之重要，尤其在讨论一些基本观念的可译性问题时，最能够显露出来。例如 17 世纪至 18 世纪在梵蒂冈教廷展开的所谓“中国仪礼之争”，就很能使我们明白这一点。明末来华传教的利玛窦（Matteo Ricci）在希求东西方文化的融合中，采用许多中国固有的名词术语来翻译基督教的观念，如“天”、“上帝”、“天主”等，但在他死后，继任管理中国教务的耶稣会传教士龙华民（Nicol Longobardi）就推翻利玛窦的传教方式，坚持认为中国的教徒不能祭孔祭祖，中文作为异教徒的语言，根本不可能传达基督教的观念和精神价值。按照龙华民等坚持原教旨的纯粹主义者们的意见，根本就应当“废除‘天’、‘上帝’、‘天主’、‘灵魂’等名词，一律采用拉丁文译音”[①]。这个例子可以说明，语言上的纯粹主义与文化上的纯粹主义是不可分的，两者都在坚持语言文化的固有本质当中，根本否认翻译的可能，也就否认了不同文化之间有沟通交往的可能。然而翻译本来就不是原文的同语反复，不是所谓“文化本质”的复制，而是探求不同语言文化之间观念价值的对应或对等，以便有不同语言和文化传统的人们得以相互沟通和交往。沟通可能比较粗糙，交往就需要更为深入的理解，所以词语的翻译往往是一个由粗而精的过程，同时也是认识逐渐深化的过程。一个外来的概念或术语往往一开始很难找到恰当的对译，但我们不能说根本无法找到对应的词语，甚至进一步断言根本没有形成类似概念的可能。承认翻译的困难是一回事，根本否认翻译的可能则是另一回事。

值得注意的是，有些研究中国文化和思想的西方汉学家们往往抱着文

---

① 罗光：《教廷与中国使节史》，台北：传记文学出版社，1983 年，第 81 页。

化相对主义的偏见，否认翻译的可能性。例如谢和耐(Jacques Gernet)在讨论基督教与中国问题时，就把在中国传教的困难归结为东西方语言文化和思维模式上的根本差别，断言“在世界各国的语言中，中国语言有一个十分独特的特点，就是没有在词形上作系统区别的语法范畴：动词和形容词、副词和补语、主语和属性之间似乎完全没有区分”。他更进一步说：“中文里没有一个字表示存在的意思，无法传达‘在’或‘本质’的概念，而这一概念在希腊文里用名词 *ousia* 或中性词 *to on* 就可以很方便地表达清楚。因此，超然于现象界之上、作为永恒不变之实在那个意义上的存在观念，也许对一个中国人说来，就很难设想。”① 这样一来，中西方比较的结果，对谢和耐而言就只是证明中国与西方在文化和思想观念上决然不同，证明“印欧语言的结构帮助希腊文化的世界——其后又帮助基督教世界——形成超验和永恒不变的现实之概念，而此现实是与感官感知的、转瞬即逝的现实全然相对的”②。由语言的差异和翻译之困难，谢和耐最后引出一个含义相当深远的结论，即认为 17 世纪西方传教士们在中国传教的努力之所以失败，归根到底是因为他们实际上“面对的是另外一种人类”③。这一说法所包含的文化上的意蕴，实在值得人三思。不过我相信，翻译不仅从来就在实际上存在，而且对我们认识世界、认识人生作出了非常重大的贡献。否认翻译，尤其是否认不同语言文化之间存在可译性，往往会引出文化间的误解甚至对立的结果。最后让我引安托万·伯尔曼一句精辟的话来作结，他说：“翻译的目的，即用文字打

---

① Jacuqes Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 241: “Of all the languages in the world, Chinese has the peculiar, distinctive feature of possessing no grammatical categories systematically differentiated by morphology: there appears to be nothing to distinguish a verb from an adjective, an adverb from a complement, a subject from an attribute. The fact is that, in Chinese, these categories only exist by implicit and arbitrary reference to other languages which do possess them. Furthermore, there was no word to denote existence in Chinese, nothing to convey the concept of being or essence, which in Greek is so conveniently expressed by the noun *ousia* or the neuter *to on*. Consequently, the notion of being, in the sense of an eternal and constant reality, above and beyond that which is phenomenal, was perhaps more difficult to conceive, for a Chinese.”

② Ibid., p. 244: “A comparison between the Chinese and Western situations confirms Benveniste's analysis: the structure of Indo-European languages seems to have helped the Greek world — and thereafter the Christian one — to conceive the idea of realities that are transcendental and immutable as opposed to realities which are perceived by the senses and which are transitory.”

③ Ibid., p. 247: “They [the missionaries in the 17th century] found themselves in the presence of a different kind of humanity.”

开与他者的关系，通过与外来东西的交往丰富自己，这和每一文化的种族中心主义结构，和每个社会都希望成为毫无杂质的纯粹整体那种自恋心理，都是直接相反对的。”[①]这句话把翻译和文化理解之间的关系以及这两者之重要，都讲得相当清楚了。我们因此可以说，翻译是超越种族中心主义之狭隘和自我封闭之愚昧最有效的手段之一，而翻译之重要也就在此。

（翻译可以说有两个不同概念，或者说是两个不同层次的问题。在具体技术的层面，翻译是把一种语言表达的意思，用另一种语言来表达；在更根本的概念层面，翻译则往往涉及两种语言和思维习惯的问题，所以翻译的恰当与否，往往取决于对语言表达背后文化背景的理解。而翻译是否可能，又往往是对两种文化是否可以相互沟通和理解的讨论。本文试图结合这两个方面来讨论翻译问题。此文是在香港翻译学会的演讲稿，最初发表在香港《翻译季刊》1999 年第 11—12 期，后收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书）

① Antoine Berman, *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, trans. S. Heyvaert, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 4: "The very aim of translation — to open up in writing a certain relation with the Other, to fertilize what is one's Own through the mediation of what is Foreign — is diametrically opposed to the ethnocentric structure of every culture, that species of narcissism by which every society wants to be a pure and unadulterated Whole."

下　编

文 史 篇

- 记忆、历史、文学
- 马可·波罗时代欧洲人对东方的认识
- 约翰·韦布的中国想象与复辟时代英国政治
- 乌托邦：世俗理念与中国传统
- 历史与虚构：文学理论的启示和局限
- 庐山面目：论研究视野和模式的重要性
- 掷地有声：评葛兆光新著《宅兹中国》
- 法西斯时代的日本
- 世界文学时代的来临



记忆、历史、文学

美国学者舒衡哲(Vera Schwarcz)从一个犹太人和汉学家的角度,对历史和文化记忆问题做过一些很有意义的思考。她认为中国人和犹太人都特别注重记忆,而正是这种对历史和记忆的高度重视,使中国文化和犹太文化历经许许多多的劫难和痛苦而长存。当然,并不是只有中国人和犹太人才注重记忆,在西方语言里,历史这个字的词根 istor 毕竟来自希腊文,有"见证人"或者"知情者"的含义,而记忆或回忆这个字的词根 memor,也来自希腊文,就是"记忆"的意思。舒衡哲说得很对,尽管中国和犹太民族的文化和历史都很不相同,但他们都特别注重记忆,不忘过去,于是"个人的回忆就变成记忆链条的环节,而这记忆的链条使中国人和犹太人的传统得以从古代一直延续到现在"①。一个有悠久历史的民族必然是重视记忆的民族,无论是个人还是集体的记忆,无论是愉快或者痛苦的记忆,也无论是积极开放的或受到压抑而隐秘的记忆,都是记忆链条的环节,而历史就有赖于这记忆的链条。记忆的链条断裂,历史也就断裂了。要恢复历史,就必须修复而且保存那记忆的链条。舒衡哲在她的书一开头就引用了《旧约·诗篇》第 137 首里令人印象深刻的诗句:"耶路撒冷啊,我若忘记你,情愿我的右手忘记技巧,我若不纪念你,若不看耶路撒冷过于我所最喜乐的,情愿我的舌头贴于上膛。"作为研究中国的学者,她又引用了唐代诗人孟郊《秋怀》诗十五首之十四里的几个句子:"忍古不失古,失古志易摧;失古剑亦折,失古琴亦哀。"把孟郊这几句诗和《旧约·诗篇》里那几句放在一起,读起来真好像暗中契合、遥相呼应。古代犹太诗人和中国诗人都用诗句,都通过文学的手段告诫我们,不能忘记过去,不能失去历史。在这里我们可以看得很清楚,记忆、历史和文学有着非常紧密的联系。

---

① Vera Schwarcz, *Bridge Across Broken Time: Chinese and Jewish Cultural Memory*, New Haven: Yale University Press, 1998, p. 4.

中国有一句古老的成语说“前事不忘，后事之师”，意思是历史的教训，后来人应该永远记取。这句成语早在《战国策·赵策》里就出现了。汉代著名的思想家和文学家贾谊在《过秦论》下篇里说：“鄙谚曰：‘前事之不忘，后之师也。’是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化应时，故旷日长久而社稷安矣。”这是从政治家治理国家的角度强调记忆或历史教训之重要。把记忆写成文字，永远留存于后世，当然是历史家的使命。司马迁《太史公自序》说：“废明圣盛德不载，灭功臣世家贤大夫之业不述，堕先人所言，罪莫大焉。”这是从历史家的任务出发，从反面去说明记忆和历史之重要，如果不记载前人的丰功伟业，“堕先人所言”，那就是历史家最大的过失。无论是历史人物的丰功伟绩还是他们的名言隽语，都会随生随灭，消失在时间的深渊里。只有著于青史，载之典籍，才可能流传于后世而逃脱湮没无闻的厄运，所以历史是抵抗遗忘最有力的武器，而抹杀历史、歪曲历史，忘却集体的经验和记忆，也就等于谋杀一个民族的精神生命。古希腊历史家希罗多德说起他撰写《历史》，与司马迁的话竟然十分相近，因为他说他之所以记叙历史，也是为了保存记忆，抗拒遗忘。有历史的叙述，“时间才不致使人们创造的一切失色暗淡，希腊人和野蛮人都有的那些壮烈伟大的事功，才不至无人传述”[①]。所以无论是希腊人、中国人还是犹太人，可以说人类各个民族都有自己的记忆，都有自己历史的叙述。

历史的叙述能够保存记忆，抵抗遗忘，其前提是历史的叙述能够再现历史和现实的经验，能够给后人以真实可靠的记叙。当然，历史家和其他人一样，也会受他们所处历史、社会和文化环境的局限，他们所写的历史和他们的思想意识密切相关，可能有独到的见解和洞识，但也可能有他们的偏见。不过历史有历史事实为依据，人们也就可以根据事实和器物来验证历史叙述的可靠性。历史与历史叙述之间的差距，可以说总是存在的，而一般说来，人们既不会把历史叙述当成完全真实可靠的历史事实之再现，也不会完全否认历史叙述的真实可靠性质。不过在 20 世纪西方的文学理论以及文化批评理论中，却有推翻过去各种理论观念的趋向，对再现、事实、历史等基本

---

① Herodotus, *The History*, trans. David Green, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 33.

观念，都抱怀疑甚至否定的态度。

记忆、历史和文学的关系，在20世纪西方有很多理论探讨，其中尤其以海登·怀特的论述最有影响。怀特强调历史家撰写历史和小说家创作小说，使用的是同样的修辞手段，有同样的叙事结构，所以历史家自以为所记述的都是真实可靠的"事实"，有别于小说家的想象和虚构，那其实只是"历史家的虚构"。怀特说，撰写历史从头到尾都"无可避免是诗性的建构，因而有赖于比喻性语言的模式，而只有这种比喻性的语言，才可能使这一建构显得圆满一致，有条有理"[①]。于是怀特认为，历史和小说实在是大同小异，历史叙述和文学叙述并没有本质的区别。对于盲目相信历史都是实录，文学只是虚构那种简单的看法，怀特这个观念当然有批判的作用。不过这也算不得什么新奇的理论，在中国传统中，像《史记》、《资治通鉴》这样的历史著作，从来就以刻画人物和事件栩栩如生、传神感人而著名，读者对其文学价值，从来也就有很高的评价。不过中国传统上，却并没有把历史和文学混为一谈。《尚书》武成篇描述武王伐纣，战争之残酷使"血流漂杵"。可是周武王既然率领仁义之师去讨伐暴君殷纣王，那么战争再怎么残酷，也哪会至于让交战双方的将士们血流成河，可以把木棒都漂起来呢？孟子读到这明显夸张的描写，就说："尽信《书》，则不如无《书》。"(《尽心》下)这说明孟子对历史的记载，要求诚信而反对夸张。可是《诗经》里有一首《云汉》之诗，其中说："周余黎民，靡有孑遗。"意思是说大旱之后，周朝的老百姓没有一个活下来。这显然是夸张的说法，可是这一回孟子却没有说"尽信书不如无书"，反而主张去体会诗人的用意，不要死板理解诗中字句。他要求"说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之"(《万章》上)。这说明中国古人明确认识到，诗或者文学语言可以用夸张、比喻等修辞手段，不必字字求实，但历史叙述则不能言过其实，而必须真实可信。

怀特强调历史叙述的文学性，这本来有一定的道理，但在当代西方批评理论中，这个观念却往往走到另一个极端，好像历史和文学毫无区别，都是受某种意识形态所控制的虚构。这就抹杀了历史与文学之间的区别，甚至事实与虚构之间的差异，也就否定了历史作为人生经历和实践经验的意义。

---

① White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, p. 98.

正是在这里，我们需要重新强调记忆的重要。记忆是事实和人生经历在我们头脑和心灵上留下的印记。记忆是追叙历史的依据，无论个人的历史还是整个民族或国家的历史，都有赖于我们个人或集体的记忆，有赖于把记忆固定下来的文献记载以及各种器具实物。历史叙述的确像文学叙述那样，使用类似的修辞手段，甚至免不了设身处地的想象，也的确像文学叙述那样，需要选取材料，布局谋篇，但这并不就使历史等同于小说。历史必须凭借记忆，依靠事实，而不能凭空虚构。否认历史与虚构之间的界限，就抹杀了记忆和事实，瓦解了历史的基础，使我们没有任何依据去反对捏造事实、窜改和歪曲历史的做法。过去和现在都有人出于各种动机，歪曲和窜改历史。例如有人否认纳粹德国曾经对犹太人有种族灭绝的大屠杀，也有人否认在第二次世界大战中日本侵略者曾经犯下南京大屠杀的罪行。不承认有事实、真理和可靠的历史叙述之可能性，好像谁掌握了所谓话语霸权，谁就可以讲述历史，似乎世间没有事实和真理，一切不过是成王败寇的权术，那算得什么高明的历史哲学呢？如果我们听从这种成王败寇的理论，我们就无法驳斥纳粹分子或日本军国主义分子对历史的歪曲。不仅如此，认为历史只是一种文学想象式的虚构，就完全忽略了历史家的道德责任，也就是中国传统中所谓历史家的“史德”。许许多多在历史中没有机会和力量说话的人，历史中许多无言的牺牲者，历史家有为他们代言的责任。历史家不能歪曲史实，窜改史实，也不能掩盖史实，这就是“史德”。讨论历史叙述，不应该忽略了史德即历史家道德责任的问题。

历史的确常常被歪曲，被抹杀。捷克作家米兰·昆德拉有一部小说叫《笑与遗忘之书》，一开头有一段十分精彩而让人忍俊不禁的描述，可以做一个极好的例证。那是 1948 年 2 月某日，时值严冬，大雪飞扬，捷共领袖哥特瓦尔德站在布拉格一个宫殿的露台上，对聚在下面的大众百姓们讲话。他光着头，没有戴帽子，他的战友弗拉基米尔·克勒门替斯正站在他近旁。昆德拉写道：“克勒门替斯满怀关切，急忙摘下自己的皮帽，把它戴在哥特瓦尔德头上。”[①]官方摄影师抓住了那个珍贵的镜头，表现出捷共领导人亲密无间、团结一致，宣传部门也立即印制了成千上万的照片，务必使这一光辉形

---

① Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, trans. Aaron Asher, London: Faber and Faber, 1996, p. 3.

象在捷克家喻户晓，妇孺皆知。昆德拉描述说："每个儿童都熟知那幅照片，在宣传画上，在教科书里，在博物馆里，到处都看见过那幅照片。"可是当时的捷克政坛却风云变幻，阴晴无定，政治人物的命运说变就变，没有一个准。在这种情形下，历史记叙的稳定性——或者一幅著名照片的稳定性，反倒成了一种令人难堪的记录和把柄，一个恨不得藏起来不让人知道的秘密。昆德拉也许忍住笑，用平铺直叙的语调写道："四年之后，克勒门替斯被控叛国罪并处以绞刑。宣传部门立即使他从历史上，当然也从所有的照片中消失。从此以后，哥特瓦尔德就独自一人在露台上。曾经是克勒门替斯所站那处地方，只见得空白一片宫墙。除了哥特瓦尔德头上那顶皮帽，克勒门替斯整个儿消失得没有剩下一丝踪影。"[①]

读到这里，我们大概会忍不住笑，我们笑那些政坛要员在宦海中沉浮，笑宣传部门出尔反尔，但无法真正抹去哪怕一刹那的历史。我们之所以笑，是因为昆德拉尖刻的政治讽刺揭露出社会现实中那种荒唐得让人不可能忘却的荒唐，而过去的历史时刻正是在人们所见所知的记忆里，通过小说的叙述存留下来。昆德拉的小说固然是文学的叙述，但又有历史事实杂入其中，得到现实记忆的支持，所以他的作品回忆过去，也帮助人们回忆过去。《笑与遗忘之书》这书名于是具有反讽的意味，为我们指出记忆、历史与文学的关联与混合。

从上面对昆德拉作品简单的讨论，我们可以知道文学叙述，小说，并非纯粹向壁虚构。哪怕充满想象的虚构，也仍然有现实和历史为基础。19 世纪的写实主义小说，像巴尔扎克、狄更斯、乔治·艾略特、托尔斯泰等人的作品，具体入微地描绘了 19 世纪的历史和社会现实。文学虚构虽然不是历史事实，但文学可以给人以现实感，在某种意义上可以比一般档案记录更贴近历史的总体和本质特征。恩格斯在给哈克纳斯的一封信里曾经赞扬巴尔扎克，说在《人间喜剧》的一系列小说里，巴尔扎克几乎一年复一年地详细描述了从 1816 年到 1848 年这段时期法国社会的历史，揭示出新兴资产者对贵族社会日益增大的压力。恩格斯甚至说，巴尔扎克创造了"一部完整的法国社会史"，他从巴尔扎克小说里了

---

① Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, trans. Aaron Asher, London: Faber and Faber, 1996, pp. 3 – 4.

解到的法国社会,“比那一时期专业的历史学家、经济学家和统计学家合在一起还要多”[①]。巴尔扎克的小说不是历史,但《人间喜剧》揭示的19世纪法国社会形形色色的发展变化,又是一般具体纪实的历史档案所不能充分显示的。亚里士多德在《诗学》里比较诗和历史,早说过“历史讲述的是已经发生的事,诗讲述的是可能发生的事。由于这个原因,诗比历史更带哲学性,更严肃;诗所说的是普遍的事物,历史所说的则是个别的事物”[②]。亚里士多德认为诗,即后来所谓文学,不局限于个别事物的特殊性,所以比历史更能表现带普遍意义的事物的本质。不过历史的意义也并不在过去事物的本身,而在于过去对于现在甚至未来的意义。北宋司马光编著历史,称《资治通鉴》,英国16世纪以来多次重编的史书题为*A Mirror for Magistrates*,译成中文可以说正是《资治通鉴》。因此,历史和文学都可以通过具体事物的叙述表现一种超出具体事物的普遍性,我们从历史的叙述和文学的叙述,都可以得到启迪,有益于我们的现在和未来。

西方文学研究自20世纪70年代以来,各种批评理论占据了主导地位,包括海登·怀特强调历史叙述之修辞比喻性质的理论。不过进入21世纪,理论热逐渐在消退,学者们越来越不满于过度强调理论而忽略文学本身,也越来越质疑某些走向极端的理论观念。否认历史叙述与文学叙述的差别,模糊历史与虚构之间的界限,就是这样一种极端的理论观念。研究历史理论的荷兰学者安凯斯密特在讨论历史再现的一本近著里,就批评文学理论不重视真实性和意义这类在历史中十分重要的观念,批评文学理论基于一种与社会历史和社会现实完全脱节的语言哲学。安凯斯密特说:“在文学理论的语言哲学里,核实和意义都不幸只是一些无足轻重、遭人鄙弃的次要东西。这对于文学理论主要在于阐明文学的目的说来,并没有什么灾难性的后果,因为真理和核实在那里本来就不会起什么特别重要的作用。可是历史写作的情形显然与此不同,在历史写作中,作为语言哲学的文学理论就可能变成一种严重的障碍,令史学理论家完全割断历史叙述及其所关切的历

① Friedrich Engels, “Letter to Margaret Harkness, April, 1888”, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Literature and Art: Selections from their Writings*, New York: International Publishers, 1947, p. 43.

② Aristotle, *Poetics*, trans. Richard Janko, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, p. 12.

史之间的联系。"[1]在文学研究中,一些批评家重新审视文学、尤其是小说创作中的写实主义传统。莫里斯·迪克斯坦在一本讨论18世纪至19世纪写实主义文学的近著里,就说那时对文学的理解中,"最核心的观念莫过于作品与'真实世界'的互相关联。大家坦然认为文学,尤其是小说,写的是我们在文学之外所经验的生活,是我们的社会生活、情感生活、物质生活,是某个时间和地点的具体感觉"[2]。他批评近二十年来的后现代主义理论瓦解了文学与现实生活的联系,认为我们现在应该重新认识文学对于人生的意义。另一位批评家彼得·布鲁克斯也说,20世纪文学理论贬低了文学再现生活的意义,常常把巴尔扎克式的写实主义小说当成批评的靶子,以为那代表了对文学再现一种幼稚的认识,完全缺乏当代理论对语言符号系统性质的复杂认识。但布鲁克斯认为,这种自以为高深的理论只不过是"对巴尔扎克以至整个写实主义传统盲目的观点"[3]。布鲁克斯认为文学满足人一个最基本的欲望,那就是通过游戏来控制现实环境,体验我们自己创造、自己可以掌握的一个世界,但那又是"一个可以栩栩如生的、'真实'的世界,虽然同时我们也可以感觉到,那只是一个假装出来的世界"[4]。文学的确可以是一种虚构,但那种虚构往往有现实和现实经验作为基础,和我们的生活体验和记忆相关,也可以帮助我们记忆个人和集体的历史。现在的确是我们重新审视20世纪文学理论的时候了,也是我们重新认识记忆、历史与文学之间相辅相成之关系的时候了。以为文学像镜子那样反映生活,当然是一种简单幼稚的看法,但以为文学纯粹是语言符号的游戏,与现实和历史记忆毫不相干,没有任何见证或再现人生的价值,那也是错误的观点。

(2007年10月,北京外国语大学《外国文学》编辑部与解放军外国语学院在洛阳联合举办了"历史、记忆、文学"学术研讨会,本文即在此研讨会上宣读,后来发表在《外国文学》2008年1月号。文中讨论了记忆、历史与文学之关系,并对文学理论,尤其是海登·怀特的理论提出质疑。曾收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书)

---

① F. R. Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 21.

② Morris Dickstein, *A Mirror in the Roadway: Literature and the Real World*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 1.

③ Peter Brooks, *Realist Vision*, New Haven: Yale University Press, 2005, p. 7.

④ Brooks, *Realist Vision*, p. 2.

马可·波罗时代欧洲人对东方的认识

西方对亚洲，尤其是东亚地区最早做出比较详细描述的著作，应该就是大名鼎鼎的《马可·波罗行纪》。13世纪时，欧洲商人已经深入西亚各国，对印度也有所了解，但在马可·波罗(1254—1325?)到中国之前，欧洲人对东亚的了解却相当模糊，基本上局限在古老的传说和基督教神学观念之中。中世纪欧洲对世界的理解，可以从所谓TO地图看出来，这种地图是圆形，即O形，圆圆的一圈表示海洋环绕大地，中间则是一个T字形，上面一横代表顿河与尼罗河，在那上面是亚洲，占了地图的上半。T字形中间的一竖代表地中海，其左右分别是欧洲和非洲。这三个洲上面写着诺亚三个儿子的名字，分别是闪(Shem)、含(Ham)和雅弗(Japheth)。这是来自《圣经·创世记》的观念，说大洪水之后，诺亚方舟停了下来，他的三个儿子分别去到世界的不同地方，闪去东方，含去南方，雅弗去了西方，所以他们分别成为亚洲、非洲和欧洲人的祖先。《创世记》第十章记载诺亚三个儿子及其子孙后代的姓名，说分居各地的人"都是诺亚三个儿子的宗族，各随他们的支派立国，洪水以后，他们在地上分为邦国"。中世纪欧洲人常常把亚洲等同于印度，并有圣徒托马斯在印度传教的传说。此外，公元前4世纪时，马其顿的亚历山大曾带兵到达印度，而有关亚历山大东征的传说故事，在中世纪欧洲十分流行，其中有关于凶悍的亚马孙女战士(Amazons)的传说，还有亚历山大大帝征服的各种奇形怪状的妖魔种族，包括狗头人身的塞诺色法人(Cynocephali)、头长在胸口的布勒米人(Blemmyae)、独脚人(Sciopods)等。莎士比亚著名悲剧《奥赛罗》第一幕第三场，奥赛罗描述他在各处征战的经历和遭遇，就提到他曾见过"吃人的蛮族，还有头长在肩下的怪人"。在欧洲中世纪关于东方的想象中，除当时欧洲人并不知道的大象、骆驼和犀牛之外，还有各种怪异的动物，包括纯粹虚构的独角兽(unicorns)和狮身鹰首的有翼怪兽(griffins)等。当时欧洲人对亚洲，尤其是东亚具体的地理位置，更是懵然无知。

12 世纪远东一些游牧民族的兴起，在欧洲人心中引起不小的震撼，而由于这些民族和伊斯兰教徒有不同信仰，甚至发生冲突，他们也同时引起欧洲基督教徒的幻想。欧洲的基督徒希望在东方能找到一支盟军，两面夹击，共同对付信奉伊斯兰的穆斯林教徒。这就是中世纪产生所谓长老约翰(Prester John)这一传说最根本的原因。12 世纪著名的史家，弗莱兴的主教奥托(Bishop Otto of Freising，卒于 1158 年)，在其所著《编年史》中最早讲述了长老约翰的故事。那时欧洲人从东征的十字军那里，已经知道东方有一些强悍的民族。在 1144 年的圣诞前夕，信奉伊斯兰教的塞尔柱人(Seljuks)攻占了哀德萨(Edessa，即今土耳其邻近叙利亚的城市乌尔发 Urfa)。据奥托主教记载，1145 年，教皇尤金纽斯三世(Eugenius Ⅲ)在意大利中部维特波城(Viterbo)接见了来自叙利亚和亚美尼亚教会的代表，其中有一位伽巴拉(Jabala，即今黎巴嫩之朱拜勒 Jubayl)的主教于格(Hugh)。这位主教不辞辛劳，远来教廷的目的，是想翻越阿尔卑斯山，向奥托的侄子、皇帝康拉德三世(Conrad Ⅲ)寻求军事援助。由此看来，在发动第二次十字军远征(1145—1149)当中，叙利亚教会的确起过一定作用。后来，奥托本人就参加了这次十字军远征。据奥托说，教皇接见叙利亚教会代表时，他本人在场，当时亲耳听于格主教说，在波斯和亚美尼亚以东极远的地方，有一位身兼国王和祭司(rex et sacerdos)的长老约翰(Presbyter Johannes)，说他是耶稣降生时，从东方来朝拜圣婴的三位贤人(the Three Magi)的后代，所以他虔信基督，曾率领信奉景教即聂思脱里派的基督徒，与波斯人和麦底人(Medes)交战，大获全胜。长老约翰希望收复被穆斯林人夺取的圣地耶路撒冷，但受阻于底格里斯河，无法西进。他曾沿河北上，希望冬季寒冷时，河水冻结，他的军队可以从冰上走过去。可惜一连数年，气候都十分暖和，底格里斯河没有结冰，使他最后不得不带兵折回[①]。

后来有人在奥托所述故事的基础上，把有关马其顿亚历山大以及在印度传教的圣徒托马斯的传说糅合起来，在 1164 年前后编造出充满离奇幻想的所谓《长老约翰书》。这托名长老约翰写的一封信，从 12 世纪到 16 世纪在欧洲广为流传，远比奥托的《编年史》更受欢迎，有拉丁、希伯来、德、法、英、

---

① Otto of Freising, *Chronica sive historia de duobus civitatibus*, 7. 32ff. Cited in Peter G. Bietenholz, *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden: E. J. Brill, 1994, p. 130.

意大利、普罗旺斯等各种欧洲语言的抄本，一共有一百二十多种稿本保存至今。此信不同版本的内容各有差异，收信人或名为尤金纽斯的教皇，或名为曼努哀或弗雷德里克的拜占庭皇帝，这三者都是 12 世纪与奥托主教同时代的人，即教皇尤金纽斯三世（1145—1153 年在位），皇帝曼努哀一世（Manuel Ⅰ Comnemus，1143—1180 年在位）和弗雷德里克一世（Frederick Ⅰ Barbarossa，1152—1190 年在位）。信中极力渲染长老约翰的军队如何神奇威猛，所向披靡，其中有剽悍的亚马孙女战士，还有旧约《圣经》中提到的歌格（Gog）和玛歌格（Magog），这两者在新约《启示录》中，都是世界末日到来时出现的吃人魔怪，后来在有关亚历山大的传说中，又成为被亚历山大征服的妖魔，长年被关在高加索山的铁门后面。在《长老约翰书》中，歌格和玛歌格都受长老约翰控制，像豢养的猛兽那样，平时锁在铁门后面，作战时释放出来，对付敌人。此信把长老约翰治下的庞大王国描绘得不仅强大无比，而且像乐园一样美好富足，遍地是宝石，到处流着乳和蜜，没有蛇蝎猛兽，人民都安居乐业。按列奥纳多·奥尔什基的说法，这简直就是“具有普遍吸引力的一个文学的乌托邦”[①]。信中说长老约翰希望向西挺进，到圣地耶路撒冷来朝拜耶稣圣墓的古老教堂，同时会一路斩杀，歼灭基督信仰的敌人，即伊斯兰教徒。

正如研究欧洲历史上各种神话传说的学者比腾霍茨所说，学者们经过研究认为，长老约翰击败伊斯兰教徒的传说，大概是附会于当时的一个历史事件。因为在 1141 年，建国不久的契丹国（Qara Khitai）在撒马尔干附近的伽凡大草原（Qatvan steppe）上，击败了波斯塞尔柱王朝的苏丹桑贾尔（Sultan Sanjar）和他率领的穆斯林军队。契丹虽然以佛教徒为主，却有一小部分人是聂思脱里派基督徒。所以比腾霍茨认为，就长老约翰神话的产生而言，这一历史事件“对于神话的形成曾起过一定作用”[②]。我国元史专家杨志玖先生也依据英国学者亨利·玉尔（Henry Yule）的考证，指出长老约翰其人，很有可能就是“建立西辽的耶律大石，因为他在 1141 年曾打败了波斯塞尔柱王朝的苏丹（国王）桑贾尔（Sandjar），而耶律大石当时被称为葛儿汗（亦作菊儿罕或古儿罕、局儿罕，义为众部或全部之主），此名转为拉丁文为

---

① Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia: An Introduction to His "Description of the World" Called "Il Milione"*, trans. John A. Scott, Berkeley: University of California Press, 1960, p. 388.

② Bietenholz, *Historia and Fabula*, p. 132.

Gurkhan，在西突厥语音中则读如 Yurhan，与约翰（Yochanan 或 Johannes）相似”[①]。在关于马可·波罗的一部近著里，英国学者约翰·拉纳也认为，“耶律大石，那个部分基督教化了的契丹国之王”击败塞尔柱苏丹桑贾尔的历史事实可能“最早引起关于‘国王兼祭司的约翰’那些谣传”[②]。但在关于长老约翰的传说当中，历史只有若隐若现的一点影子，神话却充满了离奇幻想和生动情节，在中世纪欧洲人心目中，传说代表了神秘的东方，但也就代替了现实的东方。所以比腾霍茨得出结论说：“此神话的发展主要是基于抗击穆斯林、保护圣地的需要。在东方有一股同样信奉基督教的强大力量，必然使人兴奋不已，尤其在伊斯兰从伊比利亚半岛到巴尔干半岛把西方基督教国家完全包围起来的情况下，有可能在东方开辟攻击穆斯林世界的第二战线，更使欧洲人充满了急切的期待。”[③]在马可·波罗到中国之前，欧洲人对东方的了解大致就停留在这样一个水平，而长老约翰的传说一直在欧洲流传，成为中世纪和文艺复兴时期西方历史神话一个经久不衰的主题。

蒙古孛儿只斤氏的铁木真在 1206 年建国，改称成吉思汗。他和他的子孙后代带领军队不久就消灭了中国北方的辽和金，并向南方的南宋逼近。同时，成吉思汗的蒙古帝国迅速向西扩展，从伏尔加河沿岸直到波兰、匈牙利等东欧和中欧诸国，横跨欧亚大陆，从蒙古草原一直延伸到黑海。在蒙古军队攻击之下，长期阻隔在欧洲和东亚之间伊斯兰教国家的势力被瓦解或削弱，于是有胆识的欧洲商人可以穿过从前被伊斯兰教控制的地区，直接到从未到过的亚洲去贸易。欧洲人刚刚听说蒙古帝国的消息时，曾产生旧日的幻想。例如 1219 年，阿克尔（Acre）主教雅克·德·维特里（Jacques de Vitry）就曾告诉教徒们说，统率印度的“大卫王”正率领凶猛的勇士向西推进，一路上“吃掉”了不少“撒拉森人”即穆斯林教徒。但蒙古的铁骑不仅摧毁穆斯林军队，也无情攻打波兰和匈牙利等基督教国家，很快就打破了欧洲基督徒的这类幻想。为了能了解蒙古人（欧洲亦称之为鞑靼人），应付欧洲面临这新的威胁，教皇格利戈里九世（1227—1241 年在位）及其后继者英诺森四世（1243—1254 年在位），都很希望得到关于蒙古帝国的确切消息。于

---

① 杨志玖：《马可·波罗在中国》，天津：南开大学出版社，1999 年，第 162—163 页。

② John Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven: Yale University Press, 1999, p. 14.

③ Bietenholz, *Historia and Fabula*, p. 132.

是最先到东方去的欧洲人或者是像马可·波罗的父亲和叔父那样的商人，或者就是传教士，而第一个从亚洲把蒙古人的消息直接带回欧洲的，是一个多明我会教士、匈牙利人朱利安(Fra Julian)。不过朱利安只渡过伏尔加河，抵达西伯利亚西部边缘，并没有直接遇见过蒙古军队。此人在1236年回到罗马，他对东方的报道只算得虚实掺半，如他描述鞑靼人扩展到波斯和俄国的情形十分真切，但描绘成吉思汗的宫殿就完全是老一套的虚构幻想，而且他完全不知道在东亚有相当数量的聂思脱里派基督徒。但朱利安明确意识到，蒙古人是欧洲的威胁，他们的最终目的是要打到罗马来，征服欧洲和全世界。

1243年，英诺森四世当选教皇，不久就派出传教士带信去亚洲，一方面刺探蒙古帝国的情报，另一方面希望劝诫蒙古人归依基督教。其中较重要的是方济各会教士、意大利人伽宾尼(Giovanni di Pian di Carpine)。他在1245年从法国里昂出发，把教皇的信直接交给蒙古皇帝贵由，并向教皇报告说贵由身边有一些仆从是基督徒，他们都相信这位蒙古皇帝"很快就会变成基督徒了"①。另一个方济各会教士、法国人鲁布鲁克的威廉(William of Rubruck)，在法国国王路易九世支持下，于1253年出发，用了两年时间完成使命，向欧洲详细报告了蒙古帝国的情形。正如亨利·玉尔所说，这位威廉教士"尽管在交流方面有种种困难，而且他的译员很不称职，但他却不仅在有关亚洲人的气质、地理、人种以及习俗，而且在有关宗教和语言等方面，都搜集了大量的具体材料，这些材料还出奇地真实或很接近于真实"②。然而这位鲁布鲁克的威廉虽然善于观察和描述，弄清了顿河与伏尔加河的发源和流向，甚至最早在西方文献中提到高丽即韩国，对蒙古人的生活和习俗更有较详细准确的报告，但他毕竟只到了蒙古，没有更往南进入中国的中原地区。至于对欧洲地理知识的增长，这些传教士们的著作就更没有什么影响。对欧洲人有关亚洲，尤其是中国的知识作出重要贡献，又特别在地理知识方面作出贡献的，还是要等待另一位重要人物，那就是在这两位方济各会教士

---

① *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World*, 1253—1255, *as Narrated by Himself*, *with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, trans. Woodville Rockhill, London: the Hakluyt Society, 1900; reprinted, New Delhi: Asian Educational Services, 1998, p. 29.

② Henry Yule, *Ency. Brit.*, xxi, 47, quoted in W. W. Rockhill, "Introductory Notice", ibid., p. xxxvi.

之后二三十年到东方去的马可·波罗。

1271年,年轻的马可·波罗随父亲和叔父从家乡威尼斯起程,沿古代丝绸之路东行。那一年正是忽必烈定国号为元,蒙古帝国迅速向南推进之时。在那之后不到十年,蒙元帝国便在1279年灭掉南宋,统治了整个中国。这就是说,马可·波罗比他的前辈们有更多机会观察更大面积的蒙古帝国疆土,对其地理和社会习俗的了解也就更多、更可靠。波罗一家在1275年抵达上都(今内蒙古多伦县境内),其后又到元大都(今北京),受到元世祖忽必烈善待。据马可自述,他颇得忽必烈信任,曾被派往西南、江南为忽必烈办事,到过西安、开封、成都、南京、镇江、扬州、苏州、杭州、福州、泉州等大城市,对各地的风土人情都有直接的了解,在其著名的《行记》中也有详略不等的叙述。但是马可·波罗此书的情况比较复杂,因为这书并不是他本人所写。马可·波罗1295年从中国回到威尼斯,随后一年,威尼斯与热那亚交战,他从军被俘,在热那亚监狱中遇见比萨人鲁斯提切诺(Rustichello da Pisa),于是由马可口述,鲁斯提切诺执笔,完成了使马可·波罗名垂青史的著作。马可年轻时就离开威尼斯去东方,并没有受过很好教育,完全不懂如何把他不寻常的经历组织为一本书,而这位鲁斯提切诺则是个传奇故事作者,熟悉当时欧洲传奇文学的传统和写作程式,所以马可和鲁斯提切诺在狱中相遇合作,可以说是相当幸运的一件事。大概在1299年7月,威尼斯和热那亚签订合约,马可也获释回到威尼斯家里,同时他的书在欧洲竟大受欢迎,在其后二十五年间有法文、法兰克—意大利文、塔斯加尼方言、威尼斯方言、拉丁文,可能还有德文的译本。正如约翰·拉纳所说:“作者尚在的时候就有这么多译本,这在中世纪是前所未有的纪录。”[①]不过鲁斯提切诺在记录马可的叙述时,未免也会施展他敷衍中世纪骑士传说故事的伎俩,添油加醋,踵事增华。这固然使马可的书多一些离奇古怪的异国情调,更受欢迎,但也就在可靠性上打了折扣,使当时和后代的读者,都有不少人怀疑马可的叙述是否真实。然而马可是生活在13世纪的人,他的知识和想象都不会超越他那个时代,我们不应该以现代人对现实合理性的理解来套用到他和鲁斯提切诺身上,也不必认为《行纪》中明显夸张虚构的地方,都一定是鲁斯提切诺一人的编造。更重要的是,马可此书瑕不掩瑜,我们不能因为其中有虚构夸张之处,就全

---

① Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, p. 44.

盘否定其真实性和价值。

在此我不妨谈谈对马可·波罗此书质疑的问题。16世纪意大利地理学家杨巴蒂斯塔·拉姆修(Giambattista Ramusio, 1485—1557)在《航行游记》(*Navigazioni e viaggi*)一书里,记载了一个传说,说马可·波罗1295年随父亲和叔父从东方返回威尼斯老家时,由于离家已经二十四年,住在家里的亲戚们都已认不得他们,后来他们把身上鞑靼人样式的服装割开,从衣服的夹缝里取出许多珍珠宝石来,才使亲戚们相信,他们确实从中国回来了。这个故事是西方文学里一个有悠久传统的老套子,其经典的模式就是荷马史诗《奥德修记》第十九部里,离家十年的奥德修斯归来之后,被老奶妈认出来那个情节。不过这个传说表现了马可·波罗的书一直遭遇到的问题,那就是书中的叙述是否值得人相信。据说同时代的读者大多不相信马可的叙述,尤其他把忽必烈治下的蒙元帝国描绘得那么繁荣发达,他们都觉得难以置信。在学者们当中,历来也不乏怀疑马可之人。大英图书馆负责中文部的弗兰西丝·伍德(Frances Wood)1995年出版《马可·波罗到过中国吗?》一书,题目就直截了当地提出疑问,在读者中颇有些影响。持怀疑态度的人除了指出马可书中一些明显夸张不可信之处而外,更指出他没有提到一些现在一般西方人认为是典型的中国事物,例如长城、中医和针灸、茶和茶馆、用渔鹰捕鱼、女人缠小脚,还有中国的文字和书法、儒家、道家等。最后还有一点,就是遍查元代中国的文献,也找不到马可·波罗的名字。其实要回答这些质疑并不很难,因为马可·波罗到中国时,正是忽必烈消灭南宋之后,他和蒙古宫廷贵族交往,就很难了解被压迫的南方汉族人的生活和文化。持怀疑态度的人以马可书中所无来立论,却忽略他书中所有而且写得真实可靠的内容,就很难有说服力。至于元代中国文献里没有提到马可·波罗的名字,杨志玖的辩护说得很有道理:“在元朝,先于或后于马可·波罗来华的西方人而留有《行纪》或其他名目的记录的为数不少,如小亚美尼亚国王海屯,意大利教士柏朗嘉宾,法国教士鲁布鲁克,意大利教士鄂多立克,摩洛哥旅行家伊本·白图泰等等。”这些人及其记载都并没有遭人怀疑,可是他们的名字在中国史籍中,也都无迹可寻。更为有趣的是:“元末来华的罗马教皇使者马黎诺里于至正二年(1342年)七月到达上都,向元顺帝献马,此事见于《元史》及元人文集中。《元史》说:‘是月,拂郎国贡异马,长一丈一尺三寸。高六尺四寸,身纯黑,后二蹄皆白。’对马描绘细致,却不提献马者人名。重马而轻人!如以不

见人名为准,是不是可以断定这些人都没有到过中国,他们的著述是听来的还是抄来的呢?为什么对马可·波罗如此苛刻要求呢?”[①]在研究马可·波罗的中国学者中,杨志玖先生确实是马可最强有力的辩护者。

早在1941年,杨志玖在研究元代回族历史时,偶然发现明成祖永乐五年修毕的《永乐大典》卷19418“勘”字韵中,有引元朝《经世大典·站赤门》至元二十七年(1290)的一段公文,其中说:“尚书阿难答、都事别不花等奏:平章沙不丁上言:‘今年三月奉旨,遣兀鲁[口+歹]、阿必失呵、火者,取道马八儿,往阿鲁浑大王位下。’”[②]杨志玖立即敏感地意识到,这里几个外国人名正好和马可·波罗书中很重要的一段提到的人名完全吻合:兀鲁[口+歹]即马可所说Ulatai,阿必失呵即Abushka,火者即Koja,阿鲁浑即Arghun,马八儿即Maabar,印度东南一带海岸地区。马可书中说,东鞑靼君主阿鲁浑之妃卜鲁罕(Bulagan)临死时嘱咐,非其族人不得继其位为妃。于是阿鲁浑大王派遣兀剌台、阿卜思哈及火者为使臣,到大汗忽必烈处,而大汗挑选卜鲁罕族人阔阔真(Kokachin)公主,与三使者回去与之成婚。这三位使者临行时,要求熟悉海路的马可·波罗及其父亲和叔父同行。据马可说:“大汗宠爱此三拉丁人甚切……兹不得已割爱,许他们偕使者三人护送赐妃前往。”[③]据此,这是波罗父子叔侄三人能够离开大汗,最终回到威尼斯的原因。虽然《永乐大典》这段文字没有直接提马可·波罗的名字,但在元代公文的汉语文献中,这却是能证明马可叙述之可靠性最有力的旁证。杨志玖在《永乐大典》一段看似寻常而且枯燥的公文中,看出与马可·波罗书中叙述可以互相印证的内容,实在是很有价值的发现。可是,虽然美国学者柯立夫(F. W. Cleaves)1976年就在《哈佛亚洲研究学刊》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)上撰文介绍过杨志玖在《永乐大典》中的发现和推论,但杨先生的研究成果至今在西方仍然不大为人所知。例如近年来有关马可·波罗写得相当好的一本书,即约翰·拉纳著《马可·波罗和世界的发现》,就没有提杨志玖,而且书中一个注虽然提到柯立夫那篇文章,却把卷数和页码都弄错了,可见也没有仔细看过柯立夫此文。我认为中国学者重要的考证和研究成果,值得多作介绍,也值得国际学术界给予更大重视。

---

① 杨志玖:《马可·波罗在中国》,第157—158页。

② 《永乐大典》第8册,北京:中华书局,1986年,第7211页。

③ 《马可·波罗行纪》,冯承钧译,上海:上海书店出版社,2001年,第24页。

至于马可的同时代人，他们大多不相信其叙述的真实，并不是因为马可书中有太多离奇怪异之事，而是因为马可把忽必烈治下的中国描绘成中世纪基督教世界之外一个繁荣文明的社会。他述大汗忽必烈之伟业说："忽必烈汗，犹言诸君主之大君主，或皇帝。彼实有权被此名号，盖其为人类元祖阿聃(Adam，按今通译亚当)以来迄于今日世上从来未见广有人民、土地、财货之强大君主。"[①]马可把忽必烈说成是比基督教和伊斯兰教国家所有君主更强大的君主，就使当时欧洲的读者觉得难以置信。正如马丁·戈斯曼所说，马可"被人认为言过其实，主要原因就在其叙述与传统的蒙古人形象完全相反。人们很难相信，在1240年至1241年间几乎要毁灭欧洲的那些野蛮人，在组织和文明程度上，已经达到马可在书中描绘那样的水平"[②]。其实马可书中并没有很多荒唐的叙述，倒是半个世纪之后充满稀奇古怪事物的《曼德维尔爵士游记》(*The Travels of Sir John Mandeville*, circa 1356)，一般人并不觉得荒唐而不可信。这部《游记》流传甚广，至今尚有三百种不同语言的抄本存于欧洲各大图书馆里，为马可书抄本的四倍之多[③]。马可书中虽然也写到长老约翰，描述神秘的山中老人如何训练刺客，但马可的叙述大部分是平铺直叙，没有什么超乎常理或神奇怪诞的事物。正如杨志玖所说："马可·波罗书中记载了大量的有关中国的政治、经济、社会情况，人物活动和风土人情，其中大部分都可在中国文献中得到证实。其中不免有夸大失实或错误等缺陷，但总体上可以说是'基本属实'。"[④]对马可·波罗一书的真伪，大概总会有人提出质疑，但我认为更有意义的是看马可·波罗之书究竟是怎样一本书，此书对欧洲人认识东方，尤其是中国，是否曾有重大贡献和影响。

马可·波罗的书常常被称为《游记》，但仔细看此书记载，其安排组织并没有按照旅行的路线，所以它既不是记录冒险经历，也不是单纯描绘旅途所

---

① 《马可·波罗行纪》，第181页。

② Martin Gosman, "Marco Polo's Voyages: The Conflict between Confirmation and Observation", in Zweder von Martels (ed.), *Travel Fact and Travel Fiction: Studies on Fiction, Literary Tradtion, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing*, Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 76 – 77.

③ 参见 Giles Milton, *The Riddle and the Knight: In Search of Sir John Mandeville*, London: Hodder and Stoughton, 2001, p. 3。

④ 杨志玖：《马可·波罗在中国》，第116页。

见。马可虽然跟从经商的父亲和叔父到东方，但其书也并不是专讲商业贸易。约翰·拉纳认为，我们可以把马可之书视为“基本上是一部讲地理的书”，而且是一部相当独特的地理书，因为“事实是在中世纪地理学的传统里，从索里努斯(Solinus)到伊昔多(Isidore)，再到戈苏因(Gossuin)，都找不到类似马可·波罗之书那样的著作”①。马可·波罗是第一个把东方的地理、社会和风土人情通过亲身经历描述出来的欧洲人，他书中写到的许多地方是欧洲人此前闻所未闻的，所以他的书在13世纪的确是独特的著作，而且极大丰富了欧洲人对东方的了解和知识。马可书中描写的汗八里(即北京)，曾引起欧洲人的想象。他描绘南方的行在(即杭州)，极言其“灿烂华丽”，说那是“世界最富丽名贵之城”②。他写刺桐(即福建泉州)，说“印度一切船舶运载香料及其他一切贵重货物咸莅此港。是亦为一切蛮子商人常至之港，由是商货宝石珍珠输入之多竟至不可思议，然后由此港转贩蛮子境内。我敢言亚历山大(Alexandrie)或他港运载胡椒一船赴诸基督教国，乃至此刺桐港者，则有船舶百余”③。由马可的描述，我们可以想见当时泉州商港繁忙的景况及其在中西交通贸易上之重要地位。除中国各地之外，马可的书对印度和中亚各国也做了详略程度不同的描述。他在欧洲第一个提到日本，而且“在16世纪之前，是西方提到日本的唯一一处”④。正如拉纳所说：“此书最得力处在其组织，逐步而稳妥地一个接一个叙述不同民族、地区、城市，每一个都自有其行政机构、宗教信仰、自然资源、物质产品以及其他特点，各各不同。在此之前和之后，都再没有第二个人曾给西方如此大量的新的地理知识。”⑤马可和他的合作者鲁斯提切诺当然不是在自觉地撰写地理学著作，但《马可·波罗行纪》在西方地理学的发展上，确实起了非常重要的作用。

在1500年之前，欧洲绘制的世界地图基本上不能真实反映亚洲的情形。例如哈特曼·舍德尔(Hartman Schedel)1495年出版的《纽伦堡编年史》(*Nuremberg Chronicle*)，就有一幅仍然依据圣经上的观念绘制的世界地图，

---

① Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, p. 77.

② 《马可·波罗行纪》，第353页。

③ 同上，第375—376页。

④ Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, p. 94.

⑤ Ibid., p. 97.

分别在世界的东、南和西方画上诺亚的三个儿子，而地图的形状和现代地图相差很大，与其说是地理学意义上的地图，毋宁说是神学意义上的地图。现在仍然存在的欧洲早期地图中，最早吸收马可·波罗书中提供的知识来代表亚洲地理的，是大概 1380 年左右由一个犹太人亚伯拉罕·克列斯克(Abraham Cresques)绘制的著名的卡塔兰地图(Catalan Atlas)。这是绘在八块木板上的地图，每块板长六十九公分，宽三十九公分，其东方部分既基于过去的传说，也吸收当时可以得到的旅行者的记录，其中包括 14 世纪到过中国的鄂多立克(Odoric da Pordenone)，因为地图上有鄂多立克提到过的 Zincolan(即广州)和 Mingio(即宁波)。但卡塔兰地图表现东方主要的依据，毫无疑问是马可·波罗书中的材料，包括二十九个马可提到过名字的城市。虽然这幅地图还远远不是现代地图的样子，但正是在这幅地图上，“中国在西方才第一次在地图上呈现为一个可以识别的，可以说是理性的形状”①。由于卡塔兰地图的影响，尤其随着人文主义的兴起，对地理的研究在 15 世纪逐渐受到重视。也正是在这时，马可·波罗的书开始发生更大影响。15 世纪初，阿列佐的多明尼柯·迪·班狄诺(Domenico di Bandino of Arezzo)在他编辑的一部三十五卷本的百科全书里，就把马可书中的材料大量吸收在有关地理的部分。

15 世纪中，大约在 1439 年至 1442 年间，另一位威尼斯人尼柯罗·孔蒂(Niccolò Conti)到印度、马来西亚、爪哇、越南等国之后，经孟加拉、阿比西尼亚和埃及返回意大利，在佛罗伦萨面见教皇尤金纽斯四世。他讲述自己在东方的经历，对欧洲关于亚洲地理的知识大有影响，而他的经历有力地证实了马可·波罗叙述的可靠性。在那以后，《马可·波罗行纪》逐渐受人重视，而在文艺复兴时代，此书与但丁《神曲》以及托马斯·阿奎那《神学总汇》等著作，成为人文主义者注重的经典，从而产生了广泛的影响。

在今天，当我们重新探讨东西方接触的历史时，马可·波罗在东方的经历及其著述，可以说又有特别的意义。东西方接触的历史，尤其在 19 世纪西方帝国主义和殖民主义向外扩张的时代，是西方列强侵略和压迫东方民族的历史，其影响直到今天仍然存在。正是在这一背景之上，我们可以理解塞义德(Edward Said)批判东方主义的意义，也可以了解反对殖民主义和西方

---

① Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, p. 136.

霸权的后殖民主义理论的激进意义。然而东西方接触和交流的历史不只是19世纪以来的近代史,以东方主义来概括东西方之间的整个关系,不仅偏颇片面,而且对于如何促进东西方各民族的相互理解和共处,也并不能起积极的作用。与此同时,我们又看见西方以萨缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)为代表的文明冲突论,认为未来世界的冲突将是西方基督教文化与东方伊斯兰文化和儒家文化的冲突。这种理论不仅不能化解冲突,反而可能为现实中的西方霸权及其政治和军事策略提供理论依据。在这样的环境下,我们再回过去看马可·波罗那个时代,就可以看见那是一个完全不同的世界,在那个世界里,马可讲述他到东方的经历,其动机是想描述和了解不同文化,是对世界不同民族及其生活习俗的好奇心和求知欲,而不是几个世纪之后那种殖民者的征服和占有的欲望。在这个意义上,马可·波罗可以说为东西方文化的接触和相互理解提供了另一种模式,而且是更能促进不同文化共存的模式。如何在这一模式的基础上考虑东西方关系,从过去的历史中吸取有益的启迪,是我们今天在跨文化研究中应该去做的事情。

2004年是马可·波罗诞辰七百五十周年,让我们怀着敬佩的心情,纪念这位在东西方跨文化理解中走出最先几步、作出了重大贡献的威尼斯人。

(2002年5月,多伦多大学举办"马可·波罗与东西方的接触"国际学术研讨会,我应邀做主题发言,在论文中特别介绍了杨志玖先生的研究,强调中国和海外学界应该多沟通、多交流。该文已收在多伦多大学出版的会议论文集里,见 Zhang Longxi, "Marco Polo, Chinese Cultural Identity, and an Alternative Model of East-West Encounter", in Suzanne Conklin Akbari and Amilcare A. Iannucci (eds.), *Marco Polo and the Encounter of East and West*, Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 280 - 296。此文写于2005年9月,是在英文论文基础上扩充增改,写成后曾在复旦大学历史地理研究所演讲,随后发表在《文景》2005年10月号。这次收进文集,在个别地方略有修改。曾收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书)

约翰·韦布的中国想象与复辟时代英国政治

17世纪的英国革命不仅推翻了王权，而且在1649年1月砍掉了国王查理一世的头。但克伦威尔的新政不久就在内战中失利，查理二世在1660年5月从海牙重返伦敦，并在1661年4月23日于西敏斯特大教堂加冕，成为革命后第一位英国国王。这就是英国历史上所谓王政复辟(Restoration)。复辟时代当然推翻了克伦威尔摄政时的许多政策决定，但也并未能全面推倒重来，完全恢复革命之前绝对专制的王权。相对于国王，国会的力量显然比革命前强大，所以在二十多年后的1688年，就有所谓"光荣革命"(Glorious Revolution)，开始了英国的议会民主制。正是在这样一个大背景之上，我们可以尝试去理解一件看来似乎很奇怪的事，那就是查理二世时一位完全不懂中文的建筑师，居然写了欧洲也许是最早的一部专论中文的书。这就是约翰·韦布(John Webb)发表于1678年的一本奇书，《论中华帝国之语言可能即为原初语言之历史论文》(*An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*)。作者既然不懂中文，本来的行当又是建筑设计而非语言文字，写这样一本书岂非咄咄怪事？再看此书内容，以中国人为诺亚后裔，认为中文就是上帝造人之后，亚当和夏娃在伊甸乐园里说的那种语言，更似乎荒诞不经。所以韦布其人其书只在研究17世纪西方有关普世语言之幻想或研究中西关系的文章里偶尔提及，而且往往一笔带过，很少引起学者们的重视。然而，正如数年前英国学者瑞琪尔·兰姆塞(Rachel Ramsey)所说，"把韦布的《论文》放到17世纪有关伊甸园中'原初语言'的争论当中，放到有关中国历史悠久、把和谐昌盛的中华帝国理想化的争论当中，其深刻的政治意义就显露出来了"[1]。在此，我就打算把韦布这本书

① Rachel Ramsey, "China and the Ideal of Order in John Webb's *An Historical Essay* ...", *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, no. 3 (July 2001), p. 483. 本文所述韦布生平，多以此文为据。

放回 17 世纪英国复辟时代的政治和历史环境中去，在当时有关“原初语言”的争论中去理解其意义。

17 世纪的欧洲，包括英国，宗教的背景相当重要。天主教与新教之争是一个历史的大背景，英国国教即安格鲁教会脱离了罗马天主教，更激进的清教则是英国革命背后的思想支撑，所以英国革命有时也称清教革命。但无论天主教或新教、英国国教或清教，毕竟都是基督教，而新教尤以《圣经》为信仰的经典和基础。17 世纪英国大诗人约翰·弥尔顿(John Milton，1608—1674)曾积极参与英国革命，王政复辟时，他已经完全目盲，勉强得以保全性命，幽居退隐，并且以惊人的毅力和创造力，写出了一部拉丁文的《基督教义》和取材《圣经》的不朽史诗《失乐园》。可见宗教信仰在当时是多么重要，而基督教《圣经》又是这一信仰的依据和基础。无论在实际的信仰还是在理论的阐发上，当时英国人都以《圣经》为无可争辩的权威，这是我们必须明白的一点，而这一点对我们理解韦布有关中国语言的著作甚为重要，也特别值得留意。

约翰·韦布和弥尔顿完全不同，在英国内战时期和后来克伦威尔新政直到王政复辟，他都始终站在王党一边。韦布生于 1611 年，生性聪颖，1628 年才 17 岁，就成为当时英国著名建筑师茵尼戈·琼斯(Inigo Jones)的学生，后来还娶了琼斯的侄女为妻。琼斯负责监管国王委派的各项工程，而韦布在 1633 年至 1641 年成为琼斯的助手。英国革命开始，查理一世离开伦敦，北上到王党势力最强的牛津，琼斯也随从国王逃往牛津，而韦布则留守伦敦，成为琼斯的代表。1643 年，因为有人揭发琼斯依附王党，韦布也被解职。据说他在那段时间曾绘制伦敦城防图，并将一些珠宝偷偷运送给国王，并且因此被拘捕。1649 年查理一世被送上断头台后，韦布曾为一些贵族修建乡间别墅，但由于与王党的关系，他始终未能在政治上受重用。1652 年，琼斯去世，韦布成为他的继承人，是当时英国极有经验和才能的建筑师之一。1660 年，查理二世返回英伦，曾经忠于国王的王党们，自然都希望得到报偿。然而王政复辟时代的英国仍然面临许多政治和经济的问题，加上有各种政治势力的平衡或冲突，造成权力分配的复杂，于是王党中人并非都能如愿以偿，得到自以为应该得到的职位或报酬。韦布的情形就正是如此。王政复辟之后，皇室决定的建筑计划就多有改变，并改换皇家检测官员，目的都在重新分配权力和利益。韦布满以为凭他的忠诚和他作为琼斯的继承人，检

测员的职位非他莫属，但查理二世却委派诗人约翰·邓韩爵士(Sir John Denham)为检测官，不免使他大失所望。韦布曾上书给国王，抱怨说邓韩爵士就算有一点普通世绅都有的建筑常识，却绝没有任何实践经验。然而查理二世在1663年亲自要韦布到检测官办公处，为邓韩副手，每年有两百英镑的俸禄，主要负责格林威治宫的修建。其实邓韩只是挂名而已，韦布负责许多具体工作。查理二世还许诺说，将来会考虑让韦布担任皇家检测官。可是邓韩在1669年去世，查理二世并没有履行他的诺言，却委任了比韦布年轻二十来岁、那时还没有什么实践经验的克利斯托弗·伦(Christopher Wren)担任皇家检测官。这在韦布当然是极其失望而且愤愤不平的事情，但在当时的英国，贵族靠血统世袭，一般人要谋求一个职位，做一点事情，都必须要投靠贵族，得到国王的嘉许任命。韦布深感怀才不遇，不能施展自己的抱负，但也无可奈何。在皇家工程部门服务四十余年之后，他最后在1669年退休，终老在索墨瑟特(Somerset)家中。

王政复辟之后的英国，内战的创伤随处可见，1665年有瘟疫流行，1666年伦敦又发生大火，几乎把全城房舍都化为灰烬。所以复辟时代的英国，在政治、经济各方面都面临诸多困难，而这恰好是整个欧洲思想和政治逐渐发生变化，科学和理性的启蒙思想开始兴起，教会和王权的权威愈加动摇的时代。欧洲启蒙思想家们在对自己的传统发生怀疑、展开批判的同时，也自然希望在欧洲之外去寻求新的思想资源，于是对当时新发现的美洲和对传统上最不了解的东方，尤其是中国，都产生了许多一半基于现实、一半源于幻想的观念。例如法国著名思想家和散文家蒙田(Michel de Montaigne, 1533—1592)就曾著文讨论南美洲巴西的食人族，他们有将战俘吃掉的习俗，看来相当野蛮，但蒙田却借题发挥，以此来批判欧洲人自己，认为那些天性纯洁而勇猛的食人族其实比腐败堕落的欧洲人文明得多，欧洲才是真正的野蛮。蒙田说，那些食人族只是在纯粹自然的意义上，才可以说具有野性，因为“自然的法则仍然规范他们的行为，而很少受到我们人为法律的腐化”。他们吃人固然野蛮，但他们至少是吃已经杀死的人，但在欧洲，却有“把活人生吃的更野蛮行为”[①]。在那篇文章结尾，寻常的概念和价值完全被

① Michel de Montaigne, “Of cannibals”, I: 31, *The Complete Essays*, trans. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965, pp. 153, 155.

颠覆，蒙田最后得出结论说，巴西的食人族其实比“文明”的欧洲人更纯善，而相比之下，欧洲人“在每一种野蛮行为上”都有过之而无不及[①]。正如批评家托多洛夫所说，蒙田此文“其实是对所谓‘食人族’的赞美，也是对我们社会的谴责”[②]。我们可以把蒙田论“食人族”的文章视为当时欧洲思想家对欧洲文化批判的代表，而在这种批判中，他们往往把欧洲以外的文化和风俗理想化，作为衡量的尺度来揭露欧洲的腐败与弊病。

在16—17世纪的欧洲，正如蒙田所说，人们对“遥远地方的政府、风俗和语言”都产生了极大兴趣[③]。也正是在这个时候，意大利人利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610)和其他耶稣会传教士来到中国，发现在欧洲之外一个有悠久历史、丰富文化传统和高度发展的文明。耶稣会教士关于中国的报道在欧洲引起极大兴趣，从中国运送来的丝绸、瓷器、茶叶、香料等器物，在欧洲也受到人们的普遍欢迎，产生了所谓“中国风”或“中国热”(chinoiserie)。欧洲人普遍认为中国是一个物产非常丰富、人们的生活舒适而富裕的国家。欧洲启蒙时代的思想家们，尤其是莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)和伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)，都在耶稣会教士报道的基础上，把中国理想化，作为欧洲可以参照的一个社会模式。对于启蒙思想家和文人们说来，中国使他们最赞赏的，一是摆脱教会控制的世俗社会，另一个则是以文取士的科举考试制度。前者对于经过极残酷的宗教战争而逐渐走向政教分离的欧洲，自然有很大的吸引力；而后者比起血缘世袭的贵族制度，也更合乎情理，更有利于人才的发展和社会升迁的灵活性及稳定性。17世纪正是中国风在英国刮得最盛的时候，而正是在这样的背景之上，我们可以理解韦布那本讨论中国语言及文物制度的奇书。

欧洲传教士关于中国的报道中，往往提及中国的语言，而许多思想家就根据这些报道来展开讨论。西班牙耶稣会传教士门多萨(Juan Gonzales de Mendoza, 1540—1617)在1585年发表了《中华大帝国史》，1588年就有英译本问世。这部书详尽描述中华帝国幅员广大而且非常富裕，也介绍了中国

---

① Michel de Montaigne, “Of cannibals”, I: 31, *The Complete Essays*, trans. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965, p. 156.

② Tzvetan Todorov, “L’Etre et l’Autre: Montaigne”, trans. Pierre Saint-Amand, *Yale French* Studies 64 (1983), p. 122.

③ Montaigne, “Of presumption”, II: 17, *The Complete Essays*, p. 480.

的语言文字。英国著名哲学家培根(Francis Bacon, 1561—1626)大概就依据门多萨的著作,说中国人"书写实体的方块字,这些字既不表现一般的词,也不表现字母,却表现事物或概念"[①]。如果中文字既不表现词,也不表现字母,也就是说,按亚里士多德设定的原则,既不表现思想的形象,也不表现思想意象在拼音文字中的传达,那么就可以把中文视为一种原始的语言。然而在17世纪,所谓"原始"(primitive)这个词却有特殊的含义,我们在此最好把这个字翻译成"原初"也即"最早"的意思,而所谓"原初语言"(primitive language)是指上帝造人之后,亚当和夏娃与上帝通讯交往时使用的语言。那时候亚当和夏娃还没有违背上帝禁令、偷食禁果而犯下原罪,所以他们那时说的是人类最早、最纯洁的语言。在17世纪,欧洲哲学和神学中出现了寻找"原初语言"的思潮,其基本思想就是希望通过找回亚当尚未犯下原罪之前与上帝说话使用的语言,回复到创世之初人类在伊甸乐园里那种纯洁、平和的状态[②]。然而所有欧洲语言都不可能是这样理想式的"原初语言",因为《圣经》里还有关于巴别塔(Tower of Babel)的一段,说堕落的人类修建一座高塔,几乎要通达天庭,上帝使他们的语言混乱,无法相互了解,才阻止了他们完成修建巴别塔的计划。那时候人们认为,欧洲各国语言不同,就是在巴别塔受上帝诅咒而语言混乱的结果,所以理想的"原初语言"一定是欧洲之外一种古老的语言,也就是《圣经》上所说大洪水未发之前、人类尚未因建造巴别塔而受上帝诅咒的语言。

在耶稣会传教士关于中国的报道中,有对中国思想文化的介绍,也有一些想当然的幻想和臆测。当时欧洲人对世界的理解都以《圣经》为基础,认为大洪水之后,诺亚的三个儿子分别走向东、西、南三个不同的方向,所以世界各民族都是诺亚或他儿子的后代。一些传教士宣传说,中国人就是诺亚的后代,由诺亚教给他们自然宗教的原理,所以已经完全有条件接受基督教启示的开导。在这种观点影响下,瓦尔特·罗利(Walter Raleigh, 1552—1618)在他所著《世界史》(1614)里说,诺亚方舟最后是在东方的印度和中国之间登陆;托马斯·布朗(Thomas Browne, 1605—1682)在论语言的文章里

---

① Francis Bacon, *Of the Proficience and Advancement of Learning, Human and Divine*, *The Works of Francis Bacon*, 10 vols., London: Baynes and Son, 1824, 1: 147.

② 参见 Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995。

也说，"居住在地球边缘的中国人……大概能说明一种非常古老的语言"，他们尚能"利用早于基督好几百年的先哲孔子的著作，而且他们的历史记叙可以一直追溯到盘古王，而盘古正是诺亚"[①]。韦布就是在这类说法的基础上，展开他认为中国语言即为"原初语言"的论述。书前有韦布致英王查理二世的信，日期是 1668 年 5 月 29 日，表示他要"促进发现那自古以来掩埋在原初语言里的学识的金矿"。他解释说，他的目的"并非争辩在可能性上不能成立的，而是争辩在概然性上有可能成立的最早语言"[②]。韦布始终依据《圣经》的权威和在 17 世纪认为是"可靠的历史记载"来立论，其论证在当时的读者看来，在逻辑上一定相当有力。韦布说：

> 《圣经》教导说，直到建造巴别塔的谋乱之前，全世界都通用同一种语言；历史又告诉我们，当初世界通用同一种语言，巴别塔尚未建造之时，中国就已有人居住。《圣经》教导说，语言混乱的判决只是加在造巴别塔的民族身上；历史又告诉我们，中国人早在这之前已经定居下来，并未到巴别塔去。不仅如此，不管参考希伯来文或是希腊文的记载，都可以知道中国人在巴别塔的混乱之前早已使用的语言文字，一直到今天他们仍然在使用。[③]

韦布本人并不懂中文，可是他依据当时可以找到的重要著述，肯定说"在大洪水之后，诺亚本人或者赛姆的儿子们，在移到西纳尔去之前，最先是在中国安置下来"，所以"很有可能肯定，中华帝国的语言便是原初语言，是大洪水之前全世界通用的语言"[④]。他还费了不少力气追溯读音和拼写法的变迁，颇为自得地证明了中国古代皇帝 Yaus 或 Jaus(应即帝尧)就是罗马人的神 Janus，而许多著名权威学者早已指出，Janus 就是 Noah(诺亚)！韦布最后指出原初语言的"六条主要指标"，即古远、单纯、概括、节制、实用、简略，此外还可以再加一条，即学者的赞同[⑤]。韦布认为中文完全符合这些标准，所以他毫不犹豫地肯定，中文就是上帝所造最早的即"原初"的语言。

---

① Thomas Browne, "Of Languages, and Particularly of the Saxon Tongue", *The Prose of Sir Thomas Browne*, ed. Norman Endicott, Garden City: Anchor Books, 1967, p. 427.

② John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*, London: Printed for Nath. Brook, 1669, pp. ii, iii.

③ Ibid., pp. iii - iv.

④ Ibid., pp. 31 - 32, 44.

⑤ Ibid., p. 191.

一旦把中国与《圣经》里上帝创造的原初语言联系起来，说中国人是诺亚的后代，韦布就可以在《圣经》权威的基础上，把中国理想化而不必担心被人攻击为崇拜一个异教国家。正如瑞琪尔·兰姆塞所说，韦布把中国古代的帝王与诺亚或《圣经》里其他重要的长老等同起来，就使中国的帝王具有一种"血统关系的合理性"(genealogical legitimacy)，而这是查理二世以及欧洲其他各国君主都不可能具有的合理性。于是，韦布也就由此间接地"揭示了他所描绘的理想的中国政治制度与复辟时代英国复杂而难免不公平的宫廷政治之间的距离"[①]。韦布的书确实通篇显出对中国文明的热情赞赏。他借瓦尔特·罗利的话提醒读者说："关于一切事物的知识最早都来自东方，世界的东部是最早有文明的，有诺亚本人做导师，乃至今天也是愈往东去愈文明，越往西走越野蛮。"[②]韦布和比他晚一个世纪的伏尔泰一样，认为中国人完成了道德的完美，那是纯粹、未腐化的自然宗教产生的结果，值得最高的揄扬。他赞美中国诗里有教导人的"英雄体诗"，有写自然山水的诗，也有写爱情的诗，"但不像我们的爱情诗那样轻佻，却使用极纯洁的语言，在他们的诗里，连最讲究贞洁的耳朵也听不出一个猥亵而不堪入耳的字"。他甚至告诉读者说，中国人"没有表示 Privy parts(按即阴部)的字，在他们所有的书里也找不到这样的字眼"，而究其原因，则是由于"诺亚发现自己赤身露体时所生的羞愧感"[③]。

韦布不懂中文，甚至也没有和在中国的欧洲传教士有直接联系，但正如钱锺书先生所评那样，韦布的书代表着当时欧洲人对中国最好的认识，他书中强调的是"中国文化的各方面，而不是津津乐道中国风气的大杂烩"，注重的是"中国哲学、中国的政府制度和中国的语言，而不是中国的杂货和火炮。"[④]如果我们把韦布这本书放回到 17 世纪追寻"原初语言"的思想环境中，明白那是欧洲文化借一个对立面来做自我批判的一种形式，我们就可以理解韦布此书在欧洲思想史和文化史上的意义，而不必对书中有关中国许多想当然的臆测和不实之词嗤之以鼻，认为那都是些荒诞不经的胡言乱语。

---

① Rachel Ramsey, "China and the Ideal of Order", *Journal of the History of Ideas*, July 2001, p. 494.

② Ibid., p. 21.

③ Ibid., pp. 98 - 99.

④ Ch'ien Chung-shu, "China in the English Literature of the Seventeenth Century", *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography* 1, Dec. 1940, p. 371.

兰姆塞在其论文的结尾就总结说：

> 韦布的著作证明了，当政治上的保守派眼看自己对复辟后君主制的希望不断落空时，他们如何把中国作为一个有效手段，对时政展开一种间接的批评。也许更重要的是，像韦布的《历史论文》这样一部有点古怪的书可以告诉我们，在17世纪欧洲关于历史、政府和幕僚制度等概念的诸方面，中国曾发生过的影响甚至比大多数汉学家们所认识到的还要复杂和细致得多。[1]

韦布的书使我们看到，英国人对中国和中国文化的热情赞美在17世纪达到了极致。这也证明中西文化接触和交往的历史，在不同时代有不同观念，中国的形象在欧洲也是复杂而变化的，而这种变化与欧洲当时思想文化的情形直接相关。理解东西方文化之间的关系，不是简单一个“东方主义”的概念和模式就能概括无遗，而需要我们对历史有深入细致的了解，对文本和历史材料有充分的把握和认识，更需要我们做独立的批判思考。

（韦布对中国语言文化理想化的描述，实质在于用远方的中国来批评他自己所处的英国社会，不过也毕竟让我们看出由于耶稣会教士的影响，在17世纪的英国，中国被许多文人视为理想的国度。
此文最初发表在《书城》2009年3月号。曾收进复旦大学出版社所出《一毂集》一书）

---

① Rachel Ramsey, “China and the Ideal of Order”, *Journal of the History of Ideas*, July 2001, p. 503.

乌托邦：世俗理念与中国传统

在讨论乌托邦一部重要的近著里，法国学者罗兰·夏埃尔在开篇论文里说："在最严格的意义上说来，乌托邦是在16世纪初产生的。"他强调托马斯·莫尔著作的历史意义，宣称说"乌托邦的历史必然从托马斯·莫尔开始"①。然而在同一部书的另一篇文章里，莱曼·萨金特对乌托邦的理解却又宽泛得多，并在全部历史中去追溯乌托邦主题的发展线索。他承认，"似乎并非每一种文化都在知道托马斯·莫尔的《乌托邦》之前，就已经发展出经由人力建立的乌托邦"；但是他又认为："这样的乌托邦的确存在于中国、印度和各种佛教和伊斯兰教文化之中。"②究竟乌托邦是16世纪欧洲的发明，还是范围更广阔、早在不同文化传统中就已经存在的东西——这就是我在此章所关注的问题。如果在最基本的层次上说来，乌托邦观念意味着憧憬超乎现实的另一个更美好的社会，那么乌托邦就已经表示对现状某种程度的不满以及对现状的批判，因此，乌托邦的憧憬同时又是对社会现实的评论，是表现社会变革意愿的一种讽寓。这种变革的意愿似乎深深植根于人类生存的状况之中，因为在任何社会里，都没有人会不愿意生活得更好，即便不是积极进取，也至少希望以我们有限的资源和能力，取得最大限度的成功。因此乌托邦的意愿无所不在，正如英国作家王尔德以他特有的风趣而典雅的语言所说那样："不包括乌托邦在内的世界地图不值一瞥，因为它忽略了人类不断去造访那个国家。而人类一旦抵达那里，放眼望去，看见一个更为美好的国家，便又扬帆驶去。进步就是乌托邦的不断实现。"③

---

① Roland Shaer, "Utopia, Space, Time, History", trans. Nadia Benabid, in *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, eds. Roland Shaer, Gregory Claeys, and Lyman Tower Sargent, New York: The New York Public Library, 2000, p. 3.

② Lyman Tower Sargent, "Utopian Traditions: Themes and Variations", Ibid., p. 8.

③ Oscar Wilde, "The Soul of Man Under Socialism", in *Plays, Prose Writings and Poems*, ed. Anthony Fothergill, London: J. M. Dent, 1996, p. 28.

乌托邦的意愿不仅在空间上普遍存在，而且在时间上也持续不断，因为美好社会的前景总是在前头，总是位于我们前面那不断退缩的未来的尽头，在一个新的千年纪的尽头。从《圣经》中的伊甸乐园到柏拉图的《理想国》，再到一系列文学形式的乌托邦，在西方哲学、文学和政治理论中，一直有一个想象最美好社会的丰富传统。然而乌托邦是否在概念和语言上，都可以翻译呢？乌托邦是否有跨越文化差异的可译性呢？乌托邦的憧憬是否也出现在东方，例如在中国哲学和文学中，也有所展现呢？追求另一个更美好社会的意愿，在中国的典籍中是否也有所表现呢？如果我们目前的学术环境不是那么强调文化的独特，强调概念术语的不可翻译，这类问题本来是没有必要提出来的。不过在我们试图回答这些问题之前，让我们首先考察一下西方的乌托邦。王尔德所见人类不断造访，又不断扬帆离去那个国家，究竟在哪里呢？它是在什么条件下出现，其形状相貌又如何呢？我们必须首先追寻乌托邦，找出其最显著的特征，然后才可能有一定把握去论证，其核心观念是否能超越语言和文化传统的特别界限。

一、乌托邦与世俗化

露丝·列维塔考察了乌托邦研究中各种定义和方法之后总结说："乌托邦表达而且探索人们心中所向往的。"她认为："乌托邦关键的因素不是希望，而是意愿——有更好生存方式的意愿。"[①]列维塔检讨了许多有关乌托邦的著作，认为这些著作依据内容、形式和功用所下的定义，都往往过于狭隘，而她给的宽泛定义则力求能适合各种不同的乌托邦。她企图设立一个包容性的宽泛定义，似乎能避免狭隘，令人觉得宽慰，然而她的乌托邦观念也并非没有其局限，因为她极不愿意把她的观念建立在诸如人性这类概念的基础之上，生怕这类概念有被人指责为"本质主义"或"普世主义"的嫌疑。列维塔于是强调概念的构成性。虽然"更好生存方式的意愿"听起来好像是普世主义的，但乌托邦"却是一个社会构成的概念，其来源并不是通过社会中介实现的一种'自然'冲动"。她认为："在某一社会的需求与这个社会可能达到而且分配到的满足之间，有整个社会人为建构起来的距离，而乌托邦则

① Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, New York: Philip Allan, 1990, p. 191.

是对此距离由社会人为建构起来的回应。"[①]可是没有预设人性或人类心理当中某些基本的冲动,社会建构这一概念或比喻就显得空泛而没有根基。人们不禁要问,为什么在那么多不同文化和社会里,都会有如此普遍的"更好生存方式的意愿"呢?无论是乌托邦还是别的什么社会建构,其基础又是什么呢?其实,人性的观念和建构的观念完全不必互相排斥,因为乌托邦即"更好生存方式的意愿"这一观念,正是以人性某些基本特点的概念为基础建构起来的。

在讨论乌托邦既全面又发人深省的一部著作里,克利杉·库玛把乌托邦观念首先与文艺复兴时代人性意义的改变联系在一起。西方讨论人性,一个基本的文本依据就是《圣经·创世记》里人犯罪而丧失乐园的故事,而正如伊琳·佩格尔斯所说,犹太人和大多数早期基督徒都把亚当违背神旨和由此产生的可怕后果,理解为一个有关选择和人类自由的故事。犹太人和早期的基督徒固然承认,亚当犯罪给人类带来痛苦和死亡,但"他们又都认为,亚当让他后代的每个人对善恶作出自己的选择。大多数基督徒都会认为,亚当故事之用意正在于警告每一个听到这个故事的人,不要滥用神赐予的自由选择的能力"[②]。当基督教不再是一个遭受迫害的秘密教派,而成为罗马帝国国教时,基督教的社会和历史处境就完全不同于以前,也正是在这样的背景之上,圣·奥古斯丁根本改变了对《创世记》故事较早的解释,提出了他对人性的分析,而这一分析"无论好坏,都成为往后西方历代基督徒的传统观念,并对他们的心理和政治思想发生重大影响"[③]。奥古斯丁和他影响之下的中世纪教会都把人性视为根本上是恶,由于受到亚当偷食禁果所犯原罪的影响,人性无可改变地堕落。如果说保持早期基督教看法的约翰·克利索斯托姆(John Chrysostom)强调人的自由选择和个人的责任,认为亚当的例子是为人提出警告,让每个人都要为自己的行为负责,奥古斯丁则认为亚当不是一个个人,而是集体的人,是全人类的象征。他说:"在第一个人身上已有全部的人性存在,当他们的交配受到上帝判决时,那人性就由女人传给后代;所传下来的不是最初创造出来的人,而是犯了罪并受到惩罚的

---

① Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, New York: Philip Allan, 1990, pp. 181–182.

② Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York: Vintage Books, 1988, p. 108.

③ Ibid., p. 26.

人，而这就是罪恶与死亡之来源。”[①]佩格尔斯认为，奥古斯丁对《创世记》故事的解读把一个有关自由选择的故事，变成了一个有关人类奴役的故事，因为奥古斯丁坚持说，“每个人不仅在出生的一刻，而且从怀孕的一刻起，就已处在奴役之中了。”[②]按照奥古斯丁的看法，受原罪污染的人性就像“腐烂的根”，所以由这样的根不可能生长出任何自由来[③]。以这种观点看来，人类不可能自救，而只能把得救的希望寄托在基督身上；人类不可能在人间建立理想社会，而只能寄望于神的恩惠，期待灵魂在死后进入天堂。奥古斯丁所谓上帝之城与世俗的人之城正相反对，所以他说：“这两座城由两种爱形成：世俗之城基于自爱，甚而蔑视上帝，天上之城则基于对上帝之爱，甚而蔑视自我。简言之，前者以自我为荣耀，后者则以主为荣耀。一个在人当中寻求光荣，而另一个最大的光荣就是上帝，是良心的见证。”[④]由此可见，奥古斯丁所谓上帝之城是精神而非物质的，其最终的实现只能在天国而非人间。

正是在这一点上，中世纪教会的意识形态与乌托邦恰好相反，因为乌托邦是人在现世、在人间建造的理想社会，而不是关于灵魂与天国的幻想。克利杉·库玛说得好，“宗教与乌托邦之间有原则上根本的矛盾”，因为“宗教典型地具有来世的关怀，而乌托邦的兴趣则在现世”[⑤]。当然，《圣经》中有伊甸乐园的故事，但我们已经看到，按奥古斯丁的解释，这个故事的意义乃在于告诉我们罪恶和死亡的根源。正如阿兰·图伦所说：“只有当社会抛弃了乐园的意象时，乌托邦的历史才开始。乌托邦是世俗化的产物之一。”[⑥]无论如何，由于人的原罪，《圣经》里的乐园早已丧失了，以宗教的观点看来，设想人可以不靠上帝神力而在人间创造一个乐园，无异是对神不敬，是罪恶的自傲。库玛认为，奥古斯丁的《上帝之城》正是要警告世人：“不要过于关注世俗之城的俗务，以至远离了在天国的上帝之城。”如果现世只是苦难和罪恶的渊薮，人类都是罪人，那么乌托邦的理想除了显露人类自不量力的虚妄之

---

① Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods, New York: The Modern Library, 1993, 13.3, p.414.

② Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, p.109.

③ St. Augustine, *The City of God*, 13.14, p.423.

④ St. Augustine, *The City of God*, 13.28, p.477.

⑤ Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, p.10.

⑥ Alan Touraine, "Society as Utopia," trans. Susan Emanuel, in *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, p.29.

外，还能有什么意义呢？而这“似乎正是奥古斯丁在正统神学当中最具影响时，基督教中世纪对乌托邦思想的普遍态度。对尘世的轻蔑（*contemptus mundi*）极不利于乌托邦式的设想，因此在乌托邦思想史上，中世纪是一个明显贫乏的时期”[①]。由此可见，在库玛看来，乌托邦观念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。

基督教教义中固然也含有乌托邦因素，如关于乐园的丰富幻想，关于人可以通过修行而完善的信念，以及千年纪思想等等。这类思想在基督教产生之前，在犹太教信仰中早已存在。犹太教本有末日启示（apocalypse）的观念和关于救世主的预言，这些观念在基督教信仰中得到进一步发展，在《新约·启示录》中更以神秘的形式获得有力的表现。在犹太人信仰中，预言者们所说的是在人类时间结束时，在末世时刻的启示观中，救世主将会来临，而基督徒则相信耶稣就是救世主，他已经来临而且死去，而耶稣的第二次来临将会把所有善良的灵魂交给在天堂的上帝手中。《启示录》描绘基督击败恶魔之后，将与复活的圣徒治理人世一千年，然后有第二次的复活与第二次的审判，得救的灵魂将在神赐的和平与安宁中永生。圣徒约翰说：“我又看见一个新天新地……我又看见圣城新耶路撒冷，由上帝那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。”那时上帝会到人间来与人同住，“上帝要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了”[②]。千年纪充满对摆脱尘世痛苦之完美状态的期待，因而相当类似于乌托邦的理想。虽然千年纪不是基督教教义正统，但很多世纪以来，这一观念在基督徒当中影响深远。中世纪有不少以千年纪思想为基础的社会运动和组织，其成员相信基督的第二次降临就在目前，千年纪即将开始。他们争取像圣者那样生活，因而往往成为独立的群体，不受世俗法令和习惯约束，成为带强烈宗教性和理想色彩的组织，所以在中世纪和近代初期，各种不同类型的千年纪教派都对奥古斯丁的正统，形成极为严重的挑战。正如库玛所说，千年纪“唤起了‘人间天堂’的希望，唤起了‘新人间’的幻想，其乐园式的完美既可追溯到人类堕落之前的乐园，也能预示来世之天上的乐园”。于是在千年纪之中，“宗教与乌托邦互相迭和在一起。一般情

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 11.

② 《新约全书·启示录》第二十一章一至四节。

形下宗教比照来世完美之承诺而不看重现世，因而也不看重乌托邦，但这种态度在此有重大的改变”[①]。所以千年纪虽是宗教观念，但其对“新天新地”和“人间天堂”的期待，又为乌托邦的出现作出了贡献。

然而乌托邦毕竟不同于千年纪。据库玛的说法，乌托邦是在特定的历史条件下产生的纯属现代的观念。乌托邦的核心是根本的世俗化，奥古斯丁原罪观念来界定的世俗化；而其前提条件则是人性善或至少是人性可以达于至善的观念。换言之，文艺复兴时代的人文主义是产生乌托邦的一个先决条件。而且是针对中世纪和乌托邦这个概念得名于托马斯·莫尔在1516年发表的名著，而在撰写《乌托邦》之前数年，莫尔曾对奥古斯丁《上帝之城》发表一系列演讲，如果说《上帝之城》是奥古斯丁从宗教立场出发设想的最美好生活的观念，莫尔的《乌托邦》则可以看成是对这一宗教观念的回应。杰拉德·魏格麦尔论证说，莫尔使用奥古斯丁的《上帝之城》，主要是以之作为对比：“乌托邦才‘不仅是最好，而且是唯一真正够得上理想社会之名的政治秩序’；《上帝之城》否认真正公正的社会可以在人间的任何时间任何地方存在”[②]。可是在莫尔看来，乌托邦恰恰就是存在于现世人间的美好社会，因而和奥古斯丁作为超越现世之精神存在的上帝之城直接相反。尽管莫尔本人是虔诚的基督教徒，而且在死后四百年被天主教教会尊为圣徒，但如库玛所说：“在《乌托邦》一书中，显然是人文主义多于宗教热忱。在如僧侣生活这类独特的基督教影响之外和之上，最强烈表现出来的是莫尔对柏拉图的崇敬和他对罗马讽刺文学的喜爱。”[③]莫尔描述的乌托邦人不是基督徒，而且对不同宗教信仰都抱相当开放宽容的态度。

莫尔的《乌托邦》发表之后不过一年，就有马丁·路德把向罗马教会挑战的九十五条论纲，钉在威腾堡大教堂的门上，并由此引发天主教教会和新教改革之间一段激烈的宗教冲突。剧烈的争执和宗教战争使欧洲分裂，但也导致激进的世俗化，使人们不再依据基督教教义，不再通过教会的调解，来寻求解决社会问题的办法。诚如库玛所说，中世纪宗教世界观的衰落是

---

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 17.

② Gerard Wegemer, "*The City of God* in Thomas More's *Utopia*," Renascence 44 (Winter 1992), p. 118.

③ Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 22.

"乌托邦得以产生的必要条件"[①]。当时还有另一个历史事件，对莫尔《乌托邦》的写作形式发生了极大影响，那就是因地理大发现而特别流行的文体，即风靡一时的游记文学。无论是真实还是想象当中遥远国度的习俗制度，从来就是幻想的材料，使人去构筑更美好生活的幻梦。库玛指出，这些游记故事都是"乌托邦的原始材料——几乎就是乌托邦的雏形"[②]。因此我们可以说，美洲新大陆的发现及其在欧洲激发出的无穷想象，为产生《乌托邦》提供了另一个条件。

库玛把乌托邦的形式和内容都放在欧洲文艺复兴、宗教改革以及地理大发现等特殊的历史环境中来讨论，便由此断定："乌托邦并没有普遍性。它只能出现在有古典和基督教传统的社会之中，也就是说，只能出现在西方。别的社会可能有相对丰富的有关乐园的传说，有关于公正平等的黄金时代的原始神话，有关于遍地酒肉的幻想，甚至有千年纪的信仰；但它们都没有乌托邦。"[③]有趣的是，库玛认为中国可能是唯一的例外。他说："在所有非西方文明中，中国的确最接近于发展出某种乌托邦的概念。"然而他根据法国学者歇斯诺一篇讨论中国可能有乌托邦的文章，最后得出结论认为，歇斯诺所强调的"大同"、"太平"等各种思想，"虽然有类似的乌托邦式的宗教和神话的'史前史'，却都没有像在西方那样形成一个真正的乌托邦。在中国，也从来没有形成一个乌托邦文学的传统"[④]。在较近出版的《乌托邦主义》一书中，库玛对此有进一步讨论，但不幸他仍然以歇斯诺60年代那篇文章为依据，因而很受局限，而歇斯诺文章的目的，和库玛所关切的问题相去甚远。歇斯诺追溯"大同"、"太平"、"平均"、"均田"等传统的平均主义思想，其目的在由此说明社会主义何以在中国会这么成功。他希望描述一个文化和历史的背景，在那之上，当代中国的政治局势就显得更容易理解。歇斯诺说，社会主义虽是西方的外来思想，但"它能够实行和实现人们世世代代抱有的混乱的梦想。在这个意义上，社会主义对于东方说来，并不像人们有时以为的那么'外来'"[⑤]。他讨论的思想观念大多是道教和佛教的思想，也提

---

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 22.

② Ibid., p. 23.

③ Ibid., p. 19.

④ Ibid., p. 428 note 29.

⑤ Jean Chesneaux, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", *Diogenes* 62 (Summer 1968), p. 78.

到少数几部文学作品，包括陶渊明的《桃花源记》和李汝珍的《镜花缘》，后者有对女儿国的描写，歇斯诺称之为一个“女权主义的乌托邦”[1]。

然而就讨论乌托邦而言，歇斯诺的文章并不能做全面的指引，因为那篇文章追寻中国传统中乌托邦思想的主要来源，走得并不够远，而且基本上忽略了儒家思想中的社会和政治哲学传统。因此，库玛在其影响之下，也就不可能窥见中国乌托邦思想的全貌，反而得出一个并不可靠的结论，认为把所有中国乌托邦思想的成分合在一起，“仍然与真正的乌托邦主义相去甚远”。库玛继续说，在中国传统里，乌托邦观念“几乎总是联系着和佛教的弥勒佛有关的救世观念和千年纪的期待”[2]。据库玛的看法，在非西方文化里，宗教信仰使乌托邦很难存在。他认为，“在非西方社会里难以找到乌托邦的原因之一，是由于这些社会大多受到宗教思想体系的控制”[3]。我想要证明，这一描述恰好不能适用于中国传统。可是我要强调的并不是库玛论证错误，或他的信息来源有误，因为他并非中国文化专家，中国是否存在乌托邦传统，也不是他论述的重点。远为重要的是库玛关于乌托邦性质及其与世俗思想之紧密关系的精辟论述。在那一论述的基础之上，我们可以明显见出，恰好在中国存在着乌托邦思想。对库玛说来，世俗化是乌托邦的必要条件，而他在东方没有看到那种条件。可是我们可以论证，在儒家思想影响之下，传统中国社会恰好是一个没有受任何宗教体系控制的社会，而且总的说来，中国文化传统具有明显的世俗性质。这里我们又碰到术语的可译性问题：究竟乌托邦是否可以跨越东西方文化差异而翻译呢？乌托邦的意愿是否在中国传统中也有所表现呢？

二、儒家思想中的乌托邦倾向

如果世俗化是乌托邦的前提条件，那么儒家影响下的中国传统就可以提供一个迥然不同于中世纪欧洲的世俗文化模式。《论语》中体现的孔子思想，关切的是现实的人生，而非来世或天堂。《述而》篇载“子不语怪、力、乱、

---

① Jean Chesneaux, “Egalitarian and Utopian Traditions in the East”, *Diogenes* 62 (Summer 1968), pp. 82 - 84.

② Kumar, *Utopianism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p. 34.

③ Ibid., p. 35.

神”，最明确表露了孔子的理性态度。在涉及鬼神与信仰问题时，孔子的态度似乎是模棱两可的，因为《八佾》篇记孔子论及祭祀说：“祭如在，祭神如神在。”《先进》篇也表现孔子这种怀疑态度：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”死亡本来是一切宗教所关切的中心问题之一，在孔子却认为不必深究，而应当首先考虑现实的生存问题。孔子这种入世而理性的态度，论者多已指出。如冯友兰《中国哲学史》论及孔子时代的宗教和哲学思想，就认为“孔子对于鬼神之存在，已持怀疑之态度”[①]。周予同认为孔子一方面对鬼神表示怀疑甚至否定，另一方面又不废祭祀，实际上是利用宗教祭祀“以为自己道德哲学的辅助。所以孔子以及后代儒家的祭祖先、郊天地等举动，只是想由外部的仪式，引起内心的‘反古复始’、‘慎始追远’的敬意，以完成其个己与社会的伦理。所以孔子的祭祀论已脱了‘有鬼论’的旧见，而入于宗教心理的应用”[②]。西方汉学家也大多注意到儒家这种入世的取向。如雷蒙·道生说：“孔子最为关切的是给人以道德的指引，而孔子认为最主要的美德乃是仁。”他继续说：“如果他的目的是要在这个人世间恢复乐园，那就很少有宗教的余地。”[③]这里所谓乐园当然不是指《圣经》里的伊甸园，而是经孔子理想化的上古三代之太平盛世。《述而》篇载孔子自谓“述而不作，信而好古”。《八佾》篇又说：“周监于二代，郁郁乎文哉。吾从周。”这种对上古三代的理想化以及对文王、周公的称颂赞美，的确在中国传统中形成一种怀古的倾向，在某种程度上，可以说类似西方伊甸园或往古黄金时代的幻想。然而中国这种往古的乐园并非由原罪而丧失，也没有基督教传统中那种宗教的含义。

对孔子说来，回到上古时代的完美不是通过信仰或神恩的干预，不是等待末世的启示或救世主的第二次来临，而是通过人在目前和现世的努力，依靠每个有道德的君子去恢复那失去了的黄金时代的文化。而恢复过去时代文化的最终目的，乃是为了在将来可以实现完美。因此儒家设立的过去时代的例子，并不仅仅是往古的黄金时代，让人只能留恋缅怀，却永不可能重新达到。恰恰相反，理想的过去在社会生活中起相当重要的作用，它可以成

① 冯友兰：《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司，1956年，第49页。

② 周予同：《孔子》，载朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海：上海人民出版社，1983年，第385页。

③ Raymond Dawson, *Confucius*, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 44.

为，而且确实常常成为衡量现在、批判现在的一个尺度。换言之，诉说古代的完美无可避免会成为一种社会讽寓，具有社会批判的功能。我们由此可以明白，何以孔子和学生们对话之间，常有一种急于经世致用的紧迫感。《论语·颜渊》载颜渊问仁，孔子回答说："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？"这说明在孔子看来，回到古代乐园之路是通过个人自身的努力，不能靠别人，更不用说靠鬼神之助。这种依靠个人努力之积极而理性的态度，与宗教精神以及期待救世主来临的神秘理想，与千年纪所希求的乐园之再现，显然有本质的区别。值得注意的是，孔子主张"克己复礼"，目的并非回到往古，而是以现在的努力达于仁，以期成功于未来，最终还是着眼于现在。这就有别于西方关于乐园的幻想或对往古黄金时代的缅怀。当然，孔子常常提到天或天命，所以在他的思想中，并非没有宗教和超越的观念，但总的说来，儒家思想无疑对现世和人伦有更多的关怀。在儒家思想影响下，中国人大多对不同宗教信仰持宽容开放的态度，也没有哪一种宗教能在中国定于一尊，这在世界文化中，可以说是相当独特的现象。

库玛总结古典乌托邦概念，认为它们"都是对激进的原罪理论发动的攻击。乌托邦永远是人只依靠他自然的能力，'纯粹借助于自然的光芒'，而所能达到的道德高度之衡量"[①]。这句话颇可以用来描述孔子所说"为仁由己"而不由人的君子，因为"由己"也就正是"纯粹借助于自然的光芒"。这里重要的是对人之本性、对其道德力量和可完善性的信念。而那一种信念在儒家传统中，恰好是一个牢固的观念。《论语·阳货》载孔子说："性相近也，习相远也。"在这里孔子并未明确肯定人性是善或是恶，但他确实肯定人性是可塑而可变的。总的说来，他所关切的不是人性本身，而是社会现实中的人生。所以《公冶长》篇载他的学生子贡说："夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。"然而传统的评注家们力求孔孟一致，便肯定孔子已经持性善之说。刘宝楠《论语正义》注《公冶长》此句，就认为："性善之议，孔子发之。而又言性相近者，言人性不同，皆近于善也。"同书注《阳货》"性相近"句，甚至直接引孟子的话为依据以注孔子，认为："孟子之时，因告子诸人纷纷各立异说，故直以性善断之。孔子但言善相近，意在于警人慎

---

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 28.

习，非因论性而发，故不必直断以善与。"[①]近人徐复观讨论先秦关于人性的意见，也持类似看法，认为孔子所说"性相近的'性'，只能是善，而不能是恶的；……孔子实际是在善的方面来说性相近"[②]。所有这些评注未必能成功论证孔子真的相信人性善，可是传统评注对中国人如何理解孔子的话，却有极大影响。

在儒家传统中，是孟子在辩论中明确提出著名的性善论。诚如刘宝楠所说，孟子的看法是在和告子诸人的异说辩论中产生的。据《孟子·告子上》，告子认为人性就像流水，"决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也"。可是孟子接过告子流水的比喻，把横向之比巧妙地换成竖向之比，指出水的本性总是向下，所以"人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下"。人世间当然有各种恶存在，但孟子坚持认为，那不是人性本身的问题，而是恶劣的社会环境造成的结果。正如使用机械手段可以使水违背其本性向上，恶劣的环境也可能把人推向各种罪恶。孟子认为人心本能地具有四种善端，由此论证人性本善。《公孙丑上》："恻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也。辞让之心，礼之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。"赵岐注："端者，首也。"焦循《正义》更进一步引《说文》释端为"物初生之题也。题亦头也"[③]。这就是说，孟子认为人性有善的开头或根源，若加以正确引导和培养，就可以使人成为完人。这与奥古斯丁认为被原罪污染的人性像已"腐烂的根"，正所谓南辕北辙。奥古斯丁认为亚当的原罪影响一切人，所以人皆有罪，只有神特别恩宠的少数可望成为圣徒。孟子则认为圣人与常人并无本质差别，"人皆可以为尧舜"（《告子下》）。由此可见，儒家和基督教对于人性持截然相反的看法。

对于乌托邦而言，重要的不是相信人性善或人可以逐渐完善，而是由此引出的社会理想和政治理论。孟子的政治思想以性善为基础，主张仁政。《梁惠王上》约略描述了仁政的结果，是人人丰衣足食的小康理想。然而在战国时代，简单的小康理想也难以实现，孟子所见的现实，是"庖有肥肉，厩有肥马。民有饥色，野有饿莩。此率兽而食人也"。可见孟子所谓仁政并非

---

① 刘宝楠：《论语正义》第一册，见《诸子集成》，北京：中华书局，1954年，第99、367页。

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第89页。

③ 焦循：《孟子正义》第一册，见《诸子集成》，第139页。

现实，而只能提供一个理想的对照，以此来批评现状。所谓“率兽而食人”，不能不使人想起莫尔《乌托邦》里有名的“羊吃人”的比喻。《乌托邦》第一部并非理想社会的描述，而是假希斯洛蒂之口，对英国当时现状作尖锐的批判。那是英国毛纺织业刚刚开始发展的时代，大量耕地被圈起来作养羊的牧场，农民失去土地，成为流民和乞丐。他们饥渴难耐，不得温饱而被迫行窃时，又被酷刑绞死。莫尔以尖刻讽刺的笔法写道，羊本是最温驯的动物，只需一点草就可以喂饱，现在却到处横行，胃口越来越大，“听说已变成了吃人的怪物”[①]。所以在莫尔的《乌托邦》里，对现状的批判和对理想社会的描述相辅相成，乌托邦从一开始，就在提供理想社会蓝图的同时，更兼有社会批判的功能。

孟子的仁政只能是一种理想甚至幻想，其乌托邦性质也就不难想见。孔子希望将其伦理和政治理论化为现实的意愿，也同样是未能实现的理想。他有众多出色的弟子，经过儒家教养的严格训练，本应该为王者之师，在中国各地实行道德的完善和政治的和谐。这一希望和柏拉图所谓哲学家为王的观念，可以说相当接近，可是正如柏拉图清楚意识到此一观念极不现实，孔子也深知其道难行。柏拉图自己承认，哲学家为王或者王者研习哲学这一想法，很可以“比为令人难解的吊诡大浪”，这种大浪“很可能在人们嘲弄取笑的浪潮之中，把我们冲到不知何处去”[②]。孔子的情形也颇相似，他周游列国，却未见其用。《论语·宪问》记载一位守城门的人描述孔子的话，就说他是“知其不可而为之者”。经过一再的失望和挫折，大概就是圣人也未免会失去耐性了，所以连孔老夫子也忍不住偶尔要抱怨几声。我们可以想象，孔子不能在他的时代实现道德理想和政治抱负，不断遭到各种困难和挫折，至少在某些特别令人气馁的时刻，也就难免产生一些不实际的幻想、难以实现的企望，对一个想象中国土的渴求，那应该是个陌生遥远的地方，在那里去实行孔子设想的理想社会，也许就显得不是那么完全不可能。

那恰好就是《论语·公冶长》孔子那句牢骚话的意思——孔子说：“道不

---

① Sir Thomas More, *Utopia*, trans. Robert M. Adams, New York: W. W. Norton, 1975, p. 14.

② Plato, *Republic*, trans. Paul Shorey, in *The Collected Dialogues, including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1963, 5. 473c, p. 712.

行，乘桴浮于海。”孔子本人并没有说明他浮海要去哪里，可是历来的注家却说得很清楚，都认定孔子想往渤海以东，要到“东夷”居住的朝鲜去。他们说：“东夷天性柔顺，异于三方之外”，所以孔子“欲乘桴浮而适东夷，以其国有仁贤之化，可以行道也”[①]。《子罕》篇又有“子欲居九夷”的话，刘宝楠《正义》就说这“与乘桴浮海，皆谓朝鲜。夫子不见用于中夏，乃欲行道于外域，则以其国有仁贤之化故也”[②]。评注家们力求使读者明白，孔子“浮于海”的愿望，绝非“遁世幽隐，但为世外之想”，而是要达到“仍为行道”的目的。虽然孔子想“乘桴浮于海”，而且“欲居九夷”，他最终想望的仍然是可以“行道”，如果不能行道于中国，也至少可以“行道于外域”。这些评论当然都是些推测之辞，然而是相当有意思的推测。在孔子时代，朝鲜无疑是具有神秘色彩和异国情调的“外域”，就像莫尔设想的乌托邦，或培根(Francis Bacon)描绘的新大西岛(New Atlantis)，可以任人驰骋想象。那里的居民虽是原始的蛮夷，却天性纯洁，只要加以适当的教化和影响，他们或许就能实现哲人的社会理想。莫尔描绘乌托邦来历时，就说乌托邦国王“把其地粗野未开化的居民，改造为极具文化与仁爱之人，在这一方面他们已经超过几乎一切别的民族”[③]。这与《论语》评注中对东夷的想象，实在颇为相似。孔子和孟子的确都没有全面描述过一个文学的乌托邦，但在他们著作的片断里，却包含一些无疑为乌托邦的因素。在孔子想乘桴浮于海、想远离中国而居九夷这些片断里，在评注家们对这些片断之道德和政治意义的强调里，我们可以说已经能找到构成乌托邦的基本要素：这里有海上的航行，有处在虚无缥缈之中有待发现的外域，有自然淳朴、天真无邪的蛮夷，他们的本性可以不断改进而臻于完善，成为理想社会的成员。一旦文学家借助想象把这些要素组织起来，略加叙述和描绘，就可以产生出文学的乌托邦来。

三、文学的想象

中国文学里表达对理想乐土的追求，当以《诗·魏风·硕鼠》为最早。这首诗并没有细致描绘乐土，所以也许算不得真正乌托邦式的作品，但我们

---

① 刘宝楠：《论语正义》，第91页。

② 同上，第185页。

③ More, *Utopia*, p. 34.

如果同意露丝·列维塔的意见，以乌托邦的要义在最基本的“更好生存方式的意愿”，那么这首远古的诗歌就确实表达了这样一个意愿。诗曰：“硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。”这首诗有典型民歌的形式，每节字句大致相同，只略有变化。这简略的诗句并未描述乐土是什么样子，但在重敛压榨之下欲之他国，适彼乐土，就和孔子欲居九夷的话一样，都表现了对现状不满和对理想社会的向往追求。按传统评注的解释，这首诗是“刺重敛也”，是讽刺君主“贪而畏人”，于是“将去汝，之彼乐土之国”。换言之，这首诗传统上历来被理解为一种社会和政治的讽寓，表现对美好生活的追求。因为《诗经》是儒家的重要经典，这首小诗在中国乌托邦文学想象之中，也就占有相当高的地位。

从远古的民歌，我们可以转到三国时的曹操。曹操有《对酒》一首：“对酒歌，太平时，吏不呼门。王者贤且明，宰相股肱皆忠良。咸礼让，民无所争讼。三年耕有九年储，仓谷满盈。班白不负载。雨泽如此，百谷用成。”这里暗用孟子的话，毫无疑问表现出一种乌托邦式的幻想。他描绘的社会不仅和平富裕，而且公平安定，“路无拾遗之私。囹圄空虚，冬节不断。人耄耋，皆得以寿终。恩泽广及草木昆虫”。然而曹操的生活现实和他所幻想的乌托邦社会，却实在是相差万里，因为他一生频频征战，用极严酷的手段为建立魏国奠定基础。如果我们把他描绘战争的诗相比照，就更能领略《对酒》中表露出那种乌托邦的幻想。曹操《蒿里行》描绘战事的情形，是：“铠甲生虮虱，万姓以死亡，白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”他在现实经历中看到的是战乱的毁灭和痛苦，乌托邦的幻想显然就产生于他力求摆脱严酷现实、寻求和平安定的愿望，并在想象中给他带来一点慰藉。

中国文学中最具乌托邦特色的作品，无疑是陶渊明在曹操之后约两百年所作的《桃花源诗并记》。陶渊明此作不同于前此一切对乐土的幻想与渴求，首先在于描写稍具规模。诗人让我们约略窥见一个人们安居乐业的世外桃源，而这隐蔽的世外桃源是一武陵渔人通过一个极狭窄的山洞偶然发现的。这种经过山洞或其他途径发现与现实不同的理想社会，当然是许多乌托邦文学叙述的共同点。陶渊明以简洁的语言，把发现桃源的过程写得十分生动而且情趣盎然，成为中国文学传统中著名的经典。他描述武陵渔人：

缘溪行，忘路之远近，忽逢桃花林。夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜

美，落英缤纷；渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光；便舍船从口入。初极狭，才通人；复行数十步，豁然开朗。土地平旷，屋舍俨然，有良田美池桑竹之属；阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着，悉如外人；黄发垂髫，并怡然自乐。

这世外桃源与世隔绝，渔人经过极狭窄的洞口才得以发现。而一旦走到那里，他立即看见一个与外面世界迥然不同的、自足自治的社会。桃源中人告诉他，说是“先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉；遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋”。这种没有时间观念的感觉对所有乌托邦说来都至为重要，因为乌托邦是不变的完美社会，其完善的社会状态既不允许衰退，也不需要改进。武陵渔人作为一个外来者，就代表着与当时外在现实的联系，相对于乌托邦社会那个没有时间变化的世界，他是来自充满盛衰消长的另一个世界中人。桃源中人把渔人邀请到各家，待以酒食，而渔人则向主人讲述外面世界的故事，那些关于战争、灾难和改朝换代的故事。数日之后，他告辞而去，桃源人对他说，这里的事“不足为外人道”。可是此人出来找到自己的船，却一路上做好标记，并且把发现桃花源的事报告给了当地的太守。这不仅是背弃了渔人向桃源人的承诺，而且也代表了时间和变化的现实世界对乌托邦那永恒完善状态的威胁。为了维护乌托邦的幻想，桃花源的故事就不能不以神秘的方式结尾：太守派人随渔人去寻找那世外桃源，可是无论他们怎样努力，桃花源却消失得没有一点踪影，后来也再“无问津者”。从此以后，桃源也就成为中国文学传统中一个不断引人遐想的幻梦。

钟嵘《诗品》称陶渊明为“古今隐逸诗人之宗”，可是这篇桃源诗却恰好不是写游仙或归隐这类个人之志，而是描写具理想色彩的社会群体及其生活，而这正是乌托邦文学的基本特点。也就是说，乌托邦所关注和强调的不是个人幸福，而是整个社会集体的安定和谐。为了这假想的乐土能有不同于周围世界的理想制度，乌托邦总坐落在与世隔绝的地方，外人往往难以接近，更难于发现。许多写乌托邦的作品都刻意描绘理想社会的地势，叙述其发现过程之艰难。莫尔的乌托邦是希斯洛蒂在美洲新大陆的发现。陶渊明的桃花源也是渔人缘溪而行，无意当中的发现。在《桃花源诗》里，渊明描绘的无疑是一些简朴、忠厚的人们，是一个自足的农耕社会。诗中写桃源人“相命肆农耕，日入从所憩。桑竹垂余荫，菽稷随时艺；春蚕收长丝，秋熟靡

王税。……童孺纵行歌，班白欢游诣”。值得注意的是陶诗中“秋熟靡王税”一句，我们由此可知桃源里没有苛政重敛，所以才有“童孺纵行歌，班白欢游诣”那样怡然自乐的场面。对于生活在4世纪的一位诗人说来，设想一个不纳王税的农耕社会，可以说是相当独特的想象。

陶渊明写桃花源固然是想象的虚构，却也并非毫无现实作基础。陈寅恪在《〈桃花源记〉旁证》一文里，就以史学家的眼光钩稽史料，推论渊明所写的桃源在历史上实有所据，考出“真实之桃源在北方之弘农，或上洛，而不在南方之武陵”，而且桃源中人“先世所避之秦乃苻秦，而非嬴秦”[①]。不过真实的桃源与虚构有寓意之桃源并不互相冲突，文学的想象本来就总有现实作基础，所以我们在两者之间，不必作非此即彼的选择。西方文学中的虚构也是如此。例如不少人指出柏拉图撰写《理想国》，就不仅以当时斯巴达的价值和实践为基础，而且受到毕达哥拉斯学派在意大利南部所建社团的影响。莫尔写《乌托邦》，也取材于16世纪初对南美秘鲁印加帝国状况的描述，所以并非完全向壁虚构，毫无依据[②]。《桃花源诗并记》在中国文学中占据特殊的位置，当然主要在于表现的社会理想，即所寄托的乌托邦之寓意，而这寓意之产生，又与社会现实密切相关。渊明诗结尾说：“奇踪隐五百，一朝敞神界。淳薄既异源，旋复还幽蔽。”似乎有一点超越凡间的意味，也常被误解为描写神仙境界。可是他接下去又说：“借问游方士，焉测尘嚣外。愿言蹑轻风，高举寻吾契。”既然桃源不必由四处云游的方士在尘嚣之外去寻找，陶渊明设想的那个理想社会就在人间，是依据于现实也着眼于现实的想象，而非纯粹耽于高人梦幻的空想。

我们说陶渊明的桃花源具有乌托邦特色，其重要原因就在于他设想的是一个理想和睦的人间社会，而不是超凡的仙境。但陶渊明之后有不少写桃源的诗，却恰恰把陶诗中理想的人间社会变成一个虚无缥缈的仙境，因而失去原诗中乌托邦理想社会的意义。例如王维《桃源行》写桃源中人道：“初因避地去人间，乃至成仙遂不还。”最后写渔人再去找寻桃花源，却只见“春来遍是桃花水，不辨仙源何处寻”。于是在王维诗中，那位武陵渔人相当于一个求长生不老的道士，而其桃源也就是一处仙境，渔人在那里和仙人们有

① 陈寅恪：《桃花源记旁证》，《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第178页。

② 参见 Kumar, *Utopianism*, p. 64。

短暂一刻的相遇。另一位唐人孟浩然有《武陵泛舟》一诗,可是他强调的又是超乎现世的神仙世界:“武陵川路狭,前棹入花林。莫测幽源里,仙家信几深。山回青嶂合,云渡绿溪阴。坐听闲猿啸,弥清尘外心。”刘禹锡《桃源行》是又一首写桃源的诗,他把陶诗中朴实的村民变成神仙,而渔人发现桃源,也写得更带一点神秘和戏剧性的色彩:“洞门苍黑烟雾生,暗行数步逢虚明。俗人毛骨惊仙子,争来致词何至此?须臾皆破冰雪颜,笑言委曲问人间。”最后,刘禹锡把缥缈清朗的仙境和浑浊污秽的人间对比,以这样的诗句结尾:“桃花满溪水似镜,尘心如垢洗不去。仙家一出寻无踪,至今流水山重重。”诗中“似镜”的流水和“如垢”的“尘心”,都是取自佛家的比喻,这就把陶诗中那个人间社会的桃花源,变为人世之外虚无缥缈的神仙世界。因此,刘禹锡诗中的桃源,就完全不同于陶渊明诗中那个淳朴的农耕社会的乌托邦。

到宋代,大诗人苏轼才指出历来对陶渊明诗的曲解。据《诗林广记》,苏东坡云:“世传桃源事多过其实。考渊明所记,止言‘先世避秦乱来此’,则汉人所见,似是其子孙,非秦人不死者也。”此处重要的是,桃花源是人间社会,不是长生不死的神仙居住的仙境。在中国传统中,王安石是把陶诗中的乌托邦主题真正有所发展的少数诗人之一。王安石《桃源行》一开始描写暴秦的苛政:“望夷宫中鹿为马,秦人半死长城下。避时不独商山翁,亦有桃源种桃者。”秦始皇强征壮丁修筑长城,造成大量人死亡,成为秦政暴虐的证明。王安石依据陶渊明诗意,说桃源人的祖先像汉初的商山四皓一样,为逃避暴政躲到山里去。接下去他就描写隐蔽在桃源中人的生活:“此来种桃经几春,采花食实枝为薪。儿孙生长与世隔,虽有父子无君臣。”在陶渊明诗中,“秋熟靡王税”一句,已可谓是大胆的想象,王安石诗中那个想象中的社会,可以说有更为激进的建构原则,因为他们只知道父子之间的亲缘关系,却没有君臣之间的尊卑等级。桃源和外面世界的分别,在诗中表现为记忆和知识的不同:“世上哪知古有秦,山中岂料今为晋?闻道长安吹战尘,春风回首一沾巾。”长安是汉帝国的首都,在此代表了整个中国。王安石诗的政治用意在结尾两句中更显突出,他指出一个严峻的事实,那就是历史上多的是秦始皇那样的暴君,而像舜那样的圣君明主不过是传说,是虚妄的幻想,是不可能实现的美梦:“重华一去宁复得,天下纷纷经几秦?”的确,陶渊明和王安石诗中描写的桃源,是一个人人勤劳耕种、日出而作、日入而息的农业社会,与西方现代城市型的乌托邦决然不同。然而陶渊明毕竟生在莫尔一千两百

多年前,他们各自的时代和社会不能不影响他们所描绘的理想。然而使陶渊明和王安石诗中的桃源无可否认成为乌托邦的,是那个隐蔽社会之现世人生的性质,那是一个想象中人类的社会,而不是超然世外的仙境。

不过在中国文学中,的确没有详尽描述桃源社会各方面情形的作品。由此看来,中国虽然在西方传统之外,提供了另一种乌托邦观念,但并未形成一个乌托邦文学的传统,没有像莫尔以来西方的乌托邦作品那样,对理想社会作细致入微的具体描述。在这一点上,库玛怀疑中国有真正的乌托邦,并非没有道理。然而乌托邦尽管有文学虚构的形式,更重要的特点却在于其寓意和内容。库玛在讨论乌托邦传统时,除文学形式而外,强调的也正是社会和政治思想。莫尔的乌托邦极具影响的一点,是废除私有财产,实行人人平等的共产主义制度。《乌托邦》第一部讨论欧洲社会贫富悬殊的状况,最后借希斯洛蒂之口说:"只要私有财产没有完全废除,就不可能有公平合理的物质分配,也就不可能有令人满意的政府。只要私有财产还继续存在,人类最优秀的最大多数就逃不掉忧患困苦的重负。"[①]《乌托邦》第二部描绘的理想社会就废除了私有财产,那里的人们共同创造社会财富,也共同分享社会财富。在莫尔之后,这不仅是许多乌托邦文学作品的虚构,而且成为欧洲社会运动的一个主导思想。库玛指出19世纪浪漫主义时代亟具乌托邦气质,却很少乌托邦文学创作,因为乌托邦从文学虚构逐渐转变为社会思想和政治实践。如果我们以历史的眼光来观察,就可以看出莫尔以来乌托邦传统尽管有许多不同表现形式,但也有根本的一点贯穿始终,那就是废除私有制、人人平均的集体主义观念。既然如此,我们就可以重新考虑中国文化传统中乌托邦的问题,因为中国的乌托邦不应在文学中去寻找,却应在社会政治理论中去寻找。在中国文化传统中,平均主义思想和对集体共同利益的强调,历来在社会生活中有极大影响,更深入一般人的意识当中。库玛所依据的法国学者歇斯诺讨论中国传统的乌托邦思想,正着眼于这一点。他的讨论没有论及对中国文化传统最有影响的儒家,却提出道教中一些平均主义思想,认为那是乌托邦在中国最具代表性的体现。这固然使他的论证不够全面,但其基本论点还是有道理的。他说:"古典中国社会总的氛围,不是像西方那样把个人与集体相对立,而是更倾向于把个人融合在集体之中。

---

① More, *Utopia*, p. 31.

个人总是其家庭、行业、家族和邻里的一部分。”[1]他由此论证，社会主义能在东方成为政治现实，并不是没有文化和历史的缘由。从文学创作方面看来，中国也许不能说有一个丰富的乌托邦文学传统，然而如果乌托邦的要义并不在文学的想象，而在理想社会的观念，其核心并不是个人理想的追求，而是整个社会的幸福，是财富的平均分配和集体的和谐与平衡，那么中国文化传统正是在政治理论和社会生活实践中，有许多因素毫无疑问具有乌托邦思想的特点。也正是在这一点上，我们可以审视东西方不同的乌托邦思想，补充库玛关于乌托邦的论述。

（这篇文章原文为英文，是《讽寓解释：论东西方经典作品的解读》（*Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*）书稿的一部分，同时也曾作为单篇论文，发表在美国《乌托邦研究》（*Utopian Studies*）2002年十三卷第一期。另有较简短的中文稿，发表在香港中文大学出版的《二十一世纪》1999年2月号。这次我依据《乌托邦研究》发表的英文稿加以增删，重新用中文改写而成。曾收进复旦大学出版社所出《中西文化研究十论》一书）

① Chesneaux, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", p. 87.

历史与虚构：文学理论的启示和局限

在西方学术界，20世纪70和80年代是文学理论扩展到其他学科领域的时期，而文学理论扩展到历史研究的一个重要结果，就是学术界特别注意到历史的叙事结构，认识到历史是对过往事件的叙述。在20世纪人文学科发展的更大范围内来理解这一现象，我们就可以看出，这是20世纪学术思想摆脱19世纪唯科学主义和实证主义偏见必然要迈出的一步，尤其是摆脱关于真理的僵化观念，即以为真理就是发现自然和社会不以人的意志为转移的客观规律，与人的主观意愿和想象完全没有任何关联。历史既是过去发生过的事件，又是叙述过去这些事件的故事，在法文里，histoire这个字就既有"历史"、又有"故事"这两种含义，由此可见，真实和想象之间、客观叙述和主观推测之间、现实和虚构之间，从来就有一种紧张而又密切的关系。在西方传统的早期，希洛多德和修昔底斯的历史著作已经提供了历史叙述的两种不同模式。希洛多德所著历史叙述生动有趣，但正如其英译者戴维·格林所说，他不大注重明确区分"可证实的真情实况之真实和想象出来的真实"①。修昔底斯撰写他的历史著作时，就尽量剔除文字的浮华而力求符合事实，显然要把自己和史学前辈区别开来。在他看来，希洛多德那种注重文字生动的历史算不得可靠的历史，而只是注重修辞的文字。修昔底斯自谓其历史"因为缺少虚构成分，也许朗读出来不是那么讨人喜欢"。可是他要写的当然不是讨人喜欢的虚构故事，所以他又说："我的著作不是写来参加演说比赛获奖的，不是让人听完之后就忘记的，而是有永恒价值的作品。"②修昔底斯在此把自己的历史著作说成是书写的记录，而把前辈史学家的著作说成是口述历史，以此两相对比，一面是用固定不变的符号把过去永远保

---

① Herodotus, *The History*, trans. David Green, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 6.

② Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Walter Blanco, New York: W. W. Norton, 1998, p. 11.

存下来的书写文字，另一面则是像声音一样飘拂不定的口头语言，刚刚听见，却转瞬即逝，很快被人忘却了。

不过在古代希腊思想里，认为有永恒价值的却不是修昔底斯想写那种历史。大致说来，希腊思想注重的不是历史事实的真实记录，而是超越真实、短暂，揭示具有永恒和普遍性质的事物。希腊人对永恒性认识对象的强调，就构成英国史家科林伍德所谓希腊人"极力反历史的形上哲学"[①]。这的确是哲学与历史之争，而在古代希腊，获胜的是哲学。这一观念在亚里士多德区分诗和历史一段著名的话里，也讲得很清楚。他认为："历史讲述的是已经发生的事，诗讲述的是可能发生的事。由于这个原因，诗比历史更带哲学性，更严肃；诗所说的是普遍的事物，历史所说的则是个别的事物。"[②]柏拉图曾攻击诗所模仿的不是真实，而是真实的影子，因此"和真理隔了三层"[③]。亚里士多德从哲学的角度为诗辩护，实在就是针对柏拉图所作的回答。在西方文学批评为诗辩护的传统中，亚里士多德的话常常被引用，被用来论证诗比历史有更高的价值，可是在古代和中世纪的欧洲，亚里士多德的《诗学》并不是广为人知的名著，一直要到16世纪下半叶，它才成为西方文学批评中的一部伟大经典。研究希腊文学批评的专家哈利维尔就说："在古代批评传统中得到传播的亚里士多德有关诗的想法，其实就只有三卷《论诗人》和六、七卷《荷马问题》(这或许还不是用对话形式写成的)；而《诗学》本来是为在教授哲学的课堂里使用的，从来就没有变得随处可得，也从来不是那么有名。"[④]无论如何，我们不能过于机械理解亚里士多德对诗和历史的区分，因为历史也要力求从过去个别特殊的事件中，吸取可以普遍适用的教训，或者获得一点洞见，从一时一地流行的见解和看法中，获取具有认识价值的历史知识。如果修昔底斯意在撰写一部具有永恒价值的著作，希洛多德又何尝不是如此？他所著《历史》也是要从流逝的时刻中，救出有价值的东西，使之

---

① R. G. Collingwood, *The Idea of History*, ed. Jan van der Dussen, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 20.

② Aristotle, *Poetics*, trans. Richard Janko, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, p. 12.

③ Plato, *Republic*, trans. Paul Shorey, in *The Collected Dialogues, Including the Letters*, eds. E. Hamilton and H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 827.

④ Stephen Halliwell, "Aristotle's Poetics", in G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1, *Classical Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 149.

得以永存，于是"时间才不致使人们创造的一切失色暗淡，希腊人和野蛮人都有的那些壮烈伟大的事功，才不致无人传述"[1]。

撰写历史是与时间抗争这一观念，和司马迁著《史记》的目的其实很相近。《太史公自序》认为对史家而言："废明圣盛德不载，灭功臣世家贤大夫之业不述，堕先人所言，罪莫大焉。"在这个意义上说来，写作是在人生有限的前提下，对抗死和遗忘的最好办法；历史和诗一样，都像诗人叶兹(W. B. Yeats)在其名作《驶向拜占庭》里所说，把人类及其过去都收集在"永恒的工艺品"里，永远讲述关于"过去、现在和未来"那些无穷无尽的故事。

在实际的历史写作当中，无论希洛多德还是修昔底斯，都采用叙事技巧来再现永远消失在过去的深渊里的人和事，用书写文字的记录保存曾经发生过的事件、历史人物曾经说过的话，而读者在阅读这种记录的时候，都可以获得一种同时性的经验感受。我这里所谓同时性(contemporaneity, Gleichzeitigkeit)，来源于德国哲学家伽达默尔所著《真理与方法》讨论的一个概念，他在那本书里谈到神学家凯克伽德(Kierkegaard)对这一概念的宗教理解，并进一步发挥其阐释学的意义。作为宗教概念，同时性的意思是指信徒必须"把两个并不相同的时刻合并在一起，一个是自己目前所处的时刻，另一个则是基督救赎人类的那一刻，然而这两个时刻完全合一，以至后者是认真作为现在来体验(而不是在遥远的过去发生的事)"[2]。伽达默尔把这一宗教性概念发展为理解历史的一个重要的阐释学概念，也就是说，把过去发生的历史事件作为现在来理解。伽达默尔认为，同时性概念是特别"属于艺术存在"的范畴，因为他解释说，在我们对艺术品的体验中，"这一特殊的物品在其展现中，不管其来源离我们有多远，却完全呈现在我们面前"[3]。在这个意义上说来，阅读历史完全可以像观赏一件艺术品那样，达到一种同时性的体验，因为好的历史叙述完全可能把过去的事件栩栩如生地呈现给读者，历历如在目前，而在这种"同时性"的体验中，我们确实能够欣赏历史著作美文的价值。无论中国还是西方，无论希洛多德、修昔底斯，或司马迁、司马光，或者吉朋(Gibbon)、屈维廉(Trevelyan)，史学大师们的著作总

---

① Herodotus, *The History*, p. 33.

② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed., trans. and rev. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Crossroad, 1989, pp. 127 - 128.

③ Ibid., p. 127.

是不仅有永久保存过去历史的价值，而且以其高超的文学性吸引我们，其文学价值也总是得到一代又一代读者的赞赏。因此，历史可以作为文学来读，这绝不是当代文学理论的发现，只不过历史和文学一直有所区别，而这一区别在近年后现代主义理论兴起之前，也一直没有在根本上受到过任何怀疑。

海登·怀特认为，在法国革命之前，“史学一般被视为一种文字的技艺。更确切地说，历史被视为修辞学的一支，而其‘虚构性’都得到普遍承认”。但到了 19 世纪，历史家们便“把真理等同于事实，而视虚构为真理的反面，于是认为虚构不仅无助于了解现实，反而是理解现实的障碍”。19 世纪的历史学家们好像倒过来接受了亚里士多德关于诗和历史的区别：“历史被抬高到虚构之上，尤其高于小说，认为历史表现‘真实’，而小说只表现‘可能’，甚至只表现‘可想象的事物’。”[①]然而历史家写历史，当然使用小说家写小说同类型的叙述技巧，只是这一简单事实就足以破坏历史和虚构之间黑白分明的界限。不过确实像怀特所强调的，正是由于当代批评理论激进的趋势，人们才可能拒绝浪漫主义之后那种信念，即“以为虚构是事实的对立面（正如迷信和魔法是科学的对立面），或者以为我们不依靠那些提供理解的可能性、但基本上是虚构的模式，就可以把孤立的事实连贯起来”[②]。不过早在 1742 年，德国学者克拉登琉斯已经指出，我们感觉和理解事物，都取决于一个特定的“观点”，就历史著作而言，“如果是从另一个观点看待事物的人讲述出来，我们就不会相信那是真正发生过的事情，于是在我们看来，那似乎就是一种虚构”[③]。换句话说，如果历史叙述看来荒诞不经，令人难以置信，那很可能是对同一历史事件感受不同的叙述，而且是从不同的观点来加以解释。不过，历史事件本身的真实性是不容置疑的。克拉登琉斯认为：“事件本身只有一个，但关于这个事件的概念却有许多而且不同。事件本身没有什么矛盾，矛盾都是由同一事件有不同概念理

① Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, p. 123.

② Ibid., p. 126.

③ J. M. Chladenius, “On the Interpretation of Historical Books and Accounts”, in Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutic Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York: Continuum, 1990, p. 68.

解而产生。"[1]威廉·洪堡1821年在柏林科学院的一次演讲中，看法更进一步。他认为历史事件或者说"发生了的事件"只是"局部呈现在感觉世界里"，于是历史家必须补足没有呈现出来的那些部分，因为"其余部分必须通过感觉、推测和猜想来添加上去"[2]。洪堡说，过去发生过的纯粹事实只是"提供事件的骨架"，而那不过是"历史必要的基础，历史的材料，但却不是历史本身"。历史家的任务，就是要去发现"建立在因果关系基础之上那本质和内在的真理"，而在此过程当中，历史家就和诗人一样，"必须把他收集的零散片断集中起来，使之成为一个整体"[3]。洪堡充分承认想象在历史写作中的作用，并认为诗和历史非常相似。他说："历史的描述和艺术的描述一样，都是对自然的模仿。两者的基础都是认识真实的形象，发现必然，去掉偶然的成分。"[4]因此我们可以说，即便在19世纪，历史写作的文学性质也已经得到了充分的认识。

在我们这个时代，当实证主义丧失了主导思想的地位，不再能影响我们如何理解现实和接近现实的时候，历史和虚构之间僵硬的对立就被打破了，我们也更能欣赏小说叙事的表现力。美国著名学者丹尼尔·艾伦讨论小说叙事的一篇文章，令人想起洪堡的看法，即认为历史是在"事件的骨架"基础上，建立那种不可见的内在联系。艾伦认为，既然"历史家在事件发生之后写作，永远不可能补足已经失去的联系"，通过创造性想象来建立联系就变得必要而且重要，而小说家应该最善于运用想象。因此，戈尔·维达(Gore Vidal)的小说《林肯》尽管不完全符合历史家所谓可靠叙述的严格定义，其中以文学手法描绘的林肯，却比历史档案中毫无生气的林肯形象更逼真、更有说服力。艾伦说："因此，我们可以说真实就是想象得最合乎情理，而小说家显然比历史家更有资格找出并恢复那不可见的历史联系。"[5]实证主义的"历史监护人"也许自以为他们那些枯燥乏味的、"冷静客观的专题研究"最能再

---

① J. M. Chladenius, "On the Interpretation of Historical Books and Accounts", in Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutic Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York: Continuum, 1990, p. 69.

② Wilhelm von Humboldt, "On the Task of the Historian", in K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, p. 105.

③ Ibid., p. 106.

④ Ibid., p. 109.

⑤ Daniel Aaron, "What Can You Learn from a Historical Novel?" *American Heritage* 43, 1992, p. 56.

现历史的真实，可是小说家们以其充满想象的、虚构的重建，才真正使我们感受到过去的历史[1]。艾伦自己曾尝试叙述20世纪20和30年代文学左翼的历史，他在谈到为此搜集各种材料所遇到的困难时，就提到“回忆的不可靠”，因为许多人“有意无意之间作有选择性的记忆或遗忘，或者他们自己就是所描述事件的当事人，他们对过去的看法由于不知情、心怀不满或有眷恋之情而相当模糊”，所以对过去发生的事情，都在有意无意之间有所歪曲[2]。如果较近的历史是如此难以把握，以为过去的历史都那么可靠，就更是自欺欺人了。于是艾伦问道：“历史叙述无论是当时人所作，还是数百年之后由历史家们所写，有多少其实是由被误导的作者、依靠不完全的数据写成出来的作品呢？”[3]然而艾伦并没有抹杀历史和虚构的界限，在最后的总结中，他重新肯定了历史家的用处，认为历史可以提供“大致精确的摹本”，其中历史和虚构并非格格不入、互不兼容，而历史家们也学会分享“亨利·詹姆斯的快乐，重建他所谓‘可以触摸到、可以想象、可以身临其境的过去’”[4]。在西方当代的学术界，许多历史家们都不会再坚持简单区分历史和文学，认为历史是事实的陈述，文学只是想象的虚构，而承认历史叙述是用语言表现现实，因此适用于叙事文学的那一类分析方法，也就可以适用于分析历史的叙述。

我们回头来看中国的史学传统，无论纪年体或纪传体的历史写作，都糅合了真实事件的陈述和想象的虚构。《春秋》三传中最具文学性的《左传》，其中如何记言就是特别可以注意的文学技巧。例如僖公二十四年载“晋侯赏从亡者，介之推不言禄”一段，写介之推打算到山中归隐，但先和他母亲商量。母亲要他向晋侯表白心意，可是他说：“言，身之文也。身将隐，焉用文之？是求显也。其母曰：能如是乎，与女偕隐。遂隐而死。”另外如宣公二年载晋灵公使力士鉏麑去暗杀赵盾，那段描写的文字也极为生动：“晨往。寝门辟矣。盛服将朝。尚早，坐而假寐。麑退而叹曰：‘不忘恭敬，民之主也。贼民之主，不忠；弃君之命，不信；有一于此，不如死也。’触槐而死。”像这类

---

① Daniel Aaron, “What Can You Learn from a Historical Novel?” *American Heritage* 43, 1992, p. 62.

② Daniel Aaron, *American Notes: Selected Essays*, Boston: Northeastern University Press, 1994, p. 12.

③ Ibid., p. 16.

④ Ibid., p. 17.

戏剧性的描述读来固然引人入胜，但其可靠性却并不是没有人表示过怀疑和非议。钱锺书先生举出《左传》中这两个例子，说这两者"皆生无傍证，死无对证者"，并引纪昀《阅微草堂笔记》卷一一、李元度《天岳山房文钞》卷一《鉏麑论》、李伯元《文明小史》第二五回等处文字，说明历来都有人怀疑这种记载的真实性。对《左传》记鉏麑自杀前的独白，李元度问得最直截了当："又谁闻而谁述之耶？"钱锺书明确说，此处"盖非记言也，乃代言也，如后世小说、剧本中之对话独白也。"然而他并不认为这类构想出来的对话或独白，不应该在历史叙述中出现，却反而赞赏《左传》工于记言，并明确把正史和小说相比，认为"正史稗史之意匠经营，同贯共规，泯町畦而通骑驿"。又说："史家追叙真人实事，每须遥体人情，悬想事势，设身局中，潜心腔内，忖之度之，以揣以摩，庶几入情合理。盖与小说、院本之臆造人物、虚构境地，不尽同而可相通；记言特其一端。"又进一步指出西方传统中也有类似情形："古罗马修辞学大师昆体灵（Quintilian）称李威（Livy）史纪中记言之妙，无不适如其人、适合其事（ita quae dicuntur omnia cum rebus tum personis accomodata sunt）；黑格尔称苏锡狄德士史纪中记言即出作者增饰，亦复切当言者为人（Wären nun solche Reden, wie z. B. die des Perikles ... auch von Thukydides ausgearbeitet, so sind sie dem Perikles doch nicht fremd）。邻壁之光，堪借照焉。"[①]的确，甚至修昔底斯也曾借助于想象来虚拟人物对话，而且充分意识到这些对话的虚构性质。说起他著作中记言的部分，他完全承认："无论我自己或是给我提供信息的人，都很难准确记得那些说过的话。因此，我就按照我相信说话人在特定环境下必定会说的话来写，同时尽量接近他们确实说过的话的大概意思。"[②]有些汉学家认为中国诗都是实录，都基于真实的历史境况，而钱锺书却提醒我们，不要"流风结习，于诗则概信为征献之实录，于史则不识有梢空之巧词，祇知诗具史笔，不解史蕴诗心"[③]。所以我们不仅应该认识到文学虚构有历史境况为基础，而且也应该学会欣赏优秀的历史著作的文学价值，懂得历史著作在一定程度上，以某种方式，可以当成想象的文学来阅读。

历史除了有想象虚构的对话和独白之外，还有历史写作布局结构的问

① 钱锺书：《管锥编》，北京：中华书局，1986 年，第 165、166 页。

② Thucydides, *The Peloponnesian War*, p. 11.

③ 钱锺书：《谈艺录（补订本）》，北京：中华书局，1986 年，第 363 页。

题。历史家面对似乎杂乱无章堆砌起来的一大堆零散材料，要把这些材料整理成形，发现某种“内在真理”，或要从中得出一点道德教训，就不能不作选择取舍，把材料整理编排，以便从中理出一点脉络和头绪来。希洛多德在他的历史中就写道：“当特洛伊人遭受覆灭之灾时，他们大概使世人都明白认识到，作大恶者，必定会受众神的大惩罚。”[①]他在此显然希望从特洛伊的毁灭中，得出道德的教训。《左传》叙事明显有一种道德的结构，其目的就在为读者提供历史的教训。早在70年代，研究中国文学的美国学者艾朗诺（Ronald Egan）就讨论过《左传》这种叙事结构，认为这种叙述的轮廓完全由其道德和说教的目的来决定。如写晋楚之战，实际战况只有寥寥数语，一带而过，完全不记参战将士人数、训练、装备或阵容，却把更多注意力放在战前一些事件上，而这类事件已经在道德的意义上预先决定了战争的结果。全部叙述通篇都在强调分辨是非，分辨贤明或暴戾的君主，而“一旦这一步完成之后，战果就已经预定了，也就显然再没有兴趣去描述主要的事件”[②]。按传统的说法，这就是所谓春秋笔法，微言大义。余国藩讨论到中国传统小说和历史叙述的关系，也认为中国传统的历史解释任何事件发展或局势变化，都会找出一种“道德原因”，总是把事件“放在一个绝对道德秩序的框架里”[③]。他又说，尤其在《左传》里，我们可以发现其叙述“力求形成一种道德的模式，不仅明确区分善恶，而且给人惩恶劝善的教训”[④]。中国历史像中国许多传统小说一样，其叙述都明显有道德模式和说教的目的，其事件情节的发展企图在人们的言语行动及其后果之间，揭示某种因果关系。司马光著史，题名为《资治通鉴》，就明确透露了此中消息。只要历史的目的在于从杂乱无章的材料中，理出合乎情理的脉络头绪来，给人以道德的教训，那么作为叙述的历史，其结构就和诗或小说一样，都有起承转合的演进，从开头说起，经过中间的发展，达到一个有意义的结尾，其中贯串一种类似善恶报应的观念，即所谓诗性的正义。

---

① Herodotus, *The History*, p. 181.

② Ronald Egan, “Narratives in Tso chuan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37 (1977), p. 335.

③ Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber*, Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 39.

④ Ibid, p. 40.

当代西方学术界强调历史写作与各种文学形式、尤其是小说，在结构上十分类似，而在这方面，海登·怀特也许是最有影响的学者。历史家自认为他建构的各种事态，即事件发展的开头、中段和结尾，都是“真实”、“事实”，他只不过记录了从头至尾“确实发生”过的情形，怀特称之为“历史家的虚构”，因为从开头到结尾的行动过程都“无可避免是诗性的建构，因而有赖于比喻性语言的模式，而只有这种比喻性的语言，才可能使这一建构显得圆满一致，有条有理”[①]。怀特说，我们应该关注的不是去区分作为事实的历史和作为虚构的诗，而是他所谓“表现事实的虚构”。哪怕我们承认小说家处理的是想象中的事件，历史家处理的是真实的事件，我们也应该认识到，“把想象或真实的事件糅合为一个可以理解的整体，成为表现的对象，这整个是一诗性的过程。在这里，历史家与诗人或小说家一样，都必须使用同样的修辞手法，使用同样用文字来表现事物关系的方法和技巧”[②]。总而言之，怀特强调的是：历史可以作为文学来读。

这种理论当然有合理之处，因为我们完全可以承认历史叙述也是一种叙述，而且只要我们希望在历史中追寻意义，圆满的意义就总是在一个诗性想象的结构中建立起来的。不过我在前面已经说明，认识到历史写作的文学性并不是什么新发现，现在新的一点，也是后现代主义理论对历史研究产生冲击作用的一点，乃是把历史完全作为文学来重新构想一条激进的思路，是把历史完全视为建立在某一特定意识形态基础上的一种文本。怀特说：“这里的问题不是什么是事实，而是事实是如何描述出来以附和解释这些事实的某一种方式，而不附和另一种方式！”[③]在这句话里，我觉得他好像把钟摆摆到另一个极端去了。认识到历史家写历史也运用想象和文学的技巧，这是一回事，但全然抹杀历史和虚构的区别，可又是另一回事，而抹杀历史和虚构的区别引发一系列别的问题，是文学理论家不愿意去理会或者没有能力去解决的。史学理论家安凯斯密特在讨论历史再现的一本近著里，给文学理论和历史哲学划了一条重要的界限。他完全无意贬低文学理论对理解历史所作的贡献，但他觉察到文学理论有一个严重问题，就是暗中推行一种与社会历史现实完全脱节的语言哲学。安凯斯密特说：“在文学理论的语

---

① White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, p. 98.

② Ibid., p. 125.

③ Ibid., p. 134.

言哲学里，核实和意义都不幸只是一些无足轻重、遭人鄙弃的次要东西。这对于文学理论主要在于阐明文学的目的说来，并没有什么灾难性的后果，因为真理和核实在那里本来就不会起什么特别重要的作用。可是历史写作的情形显然与此不同，在历史写作中，作为语言哲学的文学理论就可能变成一种严重的障碍，令史学理论家完全割断历史叙述及其所关切的历史之间的联系。”[①]在安凯斯密特看来，“关切”(being about)正是历史再现的关键因素，不同于对现实的简单描述，而再现的这种“关切性”(aboutness)就保证了历史再现与其所再现的现实之间，或者说与其所关切的现实之间，总有一定的联系或者关联。这一讲法充分承认在“关于言说的言说”那个层次上，即在考察历史再现的性质和复杂性上，文学理论的洞见和启发性，但历史理论家也并不忽略“言说”本身的问题，也就是“历史家作为个人对历史事件、历史状况、因果关系等等作出陈述，以此来描述历史那个层次”[②]。这样一来，在思考历史再现时，有关真理的问题就十分重要，也就是说，我们必须考虑，是否存在一套标准，可以使我们在互相竞争的历史叙述中辨别真伪，确定哪一种叙述比别的叙述更可靠、更可信，即更接近历史的真实。如果完全无法知道什么是事实，或者什么是事实成为毫不相干的问题，如果互相竞争的历史叙述都不过是互不相同的所谓话语建构，目的都在“附和解释这些事实的某一种方式，而不附和另一种方式”，那么我们怎么可能判断这些历史叙述有什么价值，其可信程度如何呢？没有衡量真理和真实的尺度，我们又怎样坚持真理而且谴责对真理的歪曲呢？我们怎么可能争取公理和正义，反对历史上和现实中的非正义和欺诈蒙骗呢？

可是什么叫真理？持怀疑态度的相对论者大概会讥笑着问，而把什么都看穿了的相对论者可能会回答说：还不就是权力控制吗？很有讽刺意义的是，相对论者往往持绝对的立场，要么绝对的有，要么绝对的无。正如马莎·努斯鲍姆所说，相对论者往往“首先提出一个根本无法满足的要求，例如，完全无须中介而直接接触原原本本的现实，或者在价值问题上，达到真正普遍一致的看法。然后一步，就是宣布这样的要求不可能满足。再后一步，就直截了当作出结论说，一切都不可定，在价值判断问题上，没有什么标

① F. R. Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 21.

② Ibid., pp. 41 - 42.

准可以给我们指引”[1]。然而人的认识和我们所能认识的真理，都从来不是那种意义上的绝对。我们的认识可以更进一步完善，变得更准确，而且我们也的确不断学习，加强自我修养，即德国人所谓 Bildung，通过学习更迈进一步，更接近于真理，这就已经把我们的认识追求定位在一个中间地带，其两端一个是声称获得绝对的真理，另一个则是绝对否认有真理的可能。人的认识和人的存在本身一样，都总是处在中间，这实在是人类生存的一个基本状况。

就历史而言，否认真实与虚构的区别就必然导致确定性的彻底瓦解，而这种确定性是以语言可以指涉事物、人们可以获得真理等基本观念为基础。没有这种确定性，我们甚至不可能区分大致符合事实的真理和明显不符合事实的虚假。这当然是后现代主义理论一个总的趋势，即趋于把一切都视为能指或者文本，有所谓“语言学的转向”，即把语言视为一个封闭的符号系统，其意义取决于那个系统，也局限在那个系统之内，而不是决定于语言之外的现实。安凯斯密特试图把语言学转向区别于文学理论，认为“语言学转向完全没有怀疑真理，而只集中在质疑经验主义者对经验性真理和分析性真理那种标准的区分”[2]。但是别的许多学者对此问题看法不同，他们在语言学转向中看到的是现实的彻底消失，如法国史学家罗杰·夏迪厄就说，在语言学转向中，“现实不再被认为是存在于话语之外一个客观的指涉物，因为它是语言构成的，而且只存在于语言之中”[3]。针对这一观点，夏迪厄认为历史家们“都必须考虑到经验并不能简约成话语，都需要警惕无限制地滥用‘文本’这个范畴，这个术语常常不恰当地用于(普通的和仪式化的)实践，而实践的手法和程序与话语的策略完全不相同”。其实，话语本身也不是凭空形成，而是由一定的社会条件所决定。“因此，话语的建构也必然回过去指向话语之外客观的社会立场和特性，那就是构成此社会的各个团体、社群和阶级的立场和特性”[4]。夏迪厄特别针对怀特提出几个问题，指责怀特宣扬“一种绝对的(而且相当危险的)相对主义”，使历史“完全丧失了辨别真伪、

① Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* 20 (1992), p. 209.

② Ankersmit, *Historical Representation*, p. 36.

③ Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, trans. Lydia G. Cochrane, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997, p. 18.

④ Ibid., p. 20.

陈述事实、揭露虚假、谴责作伪者的能力”[①]。在面对屠杀犹太人和吉普赛人的事实和纳粹政权提出的“竞争性叙述”这样真正的历史问题时，毕竟怀特也不得不承认，的确有所谓历史事实这样一个东西。夏迪厄说，在这个时候，怀特重新引进“可以证实的、确实而且可以认定的历史事件这类彻底传统的概念，例如毒气室的存在”，就完全自相矛盾了，因为历史事实这样一个传统概念和怀特的总体看法和理论立场，根本是不相容的。“怀特在其《形式的内容》一书卷首题词中，引用了罗兰·巴特的一句话：‘事实只在语言中存在’，我们怎么可能把事实的证明与他引用这句话相调和呢？历史家在什么基础之上，从什么行动开始，用什么技术，可以确立事实的现实性，可以证明某一历史叙述忠实于‘事实的记录’呢？”[②]也许怀特自己从来没有想把现实和历史叙述绝对地对立起来，只是有些人从他那里得到一些想法，并且把这些想法推到极端。然而我们重新思考历史与再现的关系时，的确不能不正视这一对立趋势的问题。尽管关于一切话语的文本性或语言性，有各种各样复杂深刻的理论阐述，作为过去事件的历史对于我们却有一种直接的关联，其性质完全不是语言或语言学的。此外，如有人否认发生过屠杀犹太人这件事所证明的，否认历史的真理性还可能有语言之外的动机。日本右翼政客和坚持军国主义意识形态的人否认有南京大屠杀这件事，并且力图修改日本的历史教科书，可以提供又一个例子。这种修改历史的做法经常为日本及其亚洲邻国，尤其是中韩两国，制造出紧张的局势，也由此提出一些值得思考的问题，使我们认识到我们的现在和过去有无法割断的联系。

这就引导我们考虑另一个问题，那就是否认了历史和虚构之间的区别，历史家就完全忽略了为不能说话的人代言、为永远的沉默发出声音来的道德责任。这就是伊迪丝·维索戈洛德所谓“记忆的伦理”。她充分意识到当代批评理论的挑战，而她主张的所谓“多元的历史家”(heterological historian)是处于两难之间的历史家，一方面是为死去的人说出真理来的承诺，另一方面则是意识到再现之不可能这一哲学上不可解决的困难。历史家于是面临两难，“一方面是没有直截了当的办法，可以使我们关于历史事件的陈述与事件本身重合，而在另一方面，历史家又完全有理由宣称自己可

---

① Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, trans. Lydia G. Cochrane, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997, p. 34.

② Ibid., p. 37.

以说出真理"[①]。维索戈洛德为解决这一两难的困境,作出了可谓勇敢的努力,从不同方面、不同学科、不同的理论观点探讨这一问题,并且通过与好几位哲学家的作品对话——包括康德、黑格尔、尼采、海德格尔、德里达——为她的"多元历史家"确定一个相当困难的立场。不过在我看来,关于事实和虚构、叙述、再现和历史中的真理等等问题,比起理论的抽象辩论来,劳伦斯·朗格尔的一番话讲得更有雄辩的力量。朗格尔采访了许多经历过犹太大屠杀的幸存者,把他们回忆往事的叙述作为见证搜集起来,这当中真实和可靠性就成为真正的问题出现了。朗格尔自问道:"在事情发生数十年之后,重新唤起记忆把这些往事恢复过来,这样的记忆有多可靠呢?"但是他认为,这里的问题不在于重新建构起来的叙述是否是可靠的见证,而是提问的方式有问题。朗格尔接下去说:

> 我认为在这里,我们谈论问题所用的术语本身有问题。从来就没有死去的东西,是用不着去重新唤起的。此外,虽然沉睡的记忆也许渴望着被唤醒,但在这些叙述中有一点极为清楚,那就是大屠杀的记忆是一种让人失眠的力量,它在心灵中的眼睛是从来没有闭上过的。不仅如此,因为这些见证是人写成的文献,而不仅仅是历史的文献,过去和现在之间令人不安的互动形成一种重力,远远超过了对准确性的关怀。事实的错误的确经常会发生,也不时会有纯粹误记之处;但是比较起复杂多层的记忆来,这些都显得微不足道,而正是这种复杂多层的记忆,产生出我们在本书里将要去研究的各种类型的自我。[②]

我认为,这才是我们看待历史叙述应该采取的态度。历史并不仅仅是历史文献的简单汇集,而是包含人的因素在内的一种叙述,历史的叙述提出某些问题,而且在可能的范围之内,作出对问题的回答。作为人的叙述,历史很可能有不少错误和纰漏,更不用说意识形态的偏见和盲点,但是在层层的关系网络下面,在描述和假想的对话或动机下面,总是有一个可以验证的事实的核心,可以作为一切叙述的基础。这个事实的核心再加上非语言的

---

① Edith Wyschogrod, *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 3.

② Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven: Yale University Press, 1991, p. 15.

人造器具、遗物和考古发掘出来的物品，就构成判断历史叙述真实程度的坚实基础。人类观念上的真实有我们的感觉信念为根基，这就是哲学家唐纳德·戴维森所谓“直接由我们所见、所视和其他感觉经验形成的信念”。他接着又说：“我认为这些基本上是真实的，因为它们的内容简单说来，是由产生它们的东西所决定的。”这可并不是一种简单幼稚的信念，因为正如戴维森继续论证的那样，“我们的观念是属于我们自己的，但这并不意味着这些观念不可能真实，或不可能有用地描述一个客观的实在”[①]。一旦我们承认历史著作中重新发现的关于过去的真理，都不是终极绝对的真理，而只是接近真理，并且是需要研究的历史之一部分，我们就既可以接受历史叙述宣称的真理，又对那种宣称的真理做进一步的研究和调查。与此同时，我们也就不必把历史和文学绝对对立起来，可以一方面欣赏历史写作的文学性质，接受历史叙述的审美价值，另一方面又可以在虚构的文学叙述中，在伟大的小说和诗歌作品里，见出历史的意义，认识到事物的真理。在这个意义上，也许我可以引用英国诗人济慈(John Keats)《希腊古瓶颂》著名的诗句来做结尾，而且从历史与虚构的辩证关系中来理解这些诗句：

> “美即是真，真即为美，”——那就是
> 你在世间知道、而且需要知道的一切。

(这篇文章原是用英文写成，2003 年 10 月应邀在美国麻省理工学院“历史、文学工作坊”上宣读，接着发表在《反思历史》(*Rethinking History*)2004 年秋季号。这是根据发表后的英文本用中文改写而成，2004 年 12 月中曾在北京清华大学历史系演讲，并发表在《文景》2005 年 1 月号，后收进复旦大学出版社所出《中西文化研究十论》一书)

---

① Donald Davidson, “Is Truth a Goal of Inquiry: Discussion with Rorty”, in U. M. Zegleń (ed.), *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge*, London: Routledge, 1999, pp. 18-19.

庐山面目：论研究视野和模式的重要性

横看成岭侧成峰，远近高低各不同。
不识庐山真面目，只缘身在此山中。
——苏轼：《题西林壁》

Man anders versteht, wenn man überhaupt versteht.
— H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*

如果我们有所理解，那就总是不同的理解。
——伽达默尔：《真理与方法》

苏东坡《题西林壁》这首带禅偈意味的诗，因为讲出人的眼界、视野和人的认识之间互动关系的哲理，历来脍炙人口，千古传诵。庐山面目因为人所在的地点位置不同，显出不同的形状，就说明人的理解和认识，都总是取决于观察事物的眼界或者视野。此诗最有名是后两句："不识庐山真面目，只缘身在此山中。"似乎意味着要走到山外，才见得出山的全貌，于是说出了"旁观者清，当局者迷"的道理。这样解读这首诗，就特别肯定局外人的观点，而这对于美国或者西方的汉学来说，就特别有正面意义，因为西方的汉学正是从外部，而不是从内部当事人的角度来研究中国。正因为是局外人，汉学家或西方研究中国的学者就好像比一般中国人占据了更有利的位置，可以保持一定的批评和思考的距离，从外面来研究中国。许多研究中国的西方学者正是抱着这样的看法，而在某一程度上，这看法也颇有道理，很符合苏东坡诗中所展示的哲理，即关于眼界、视野，以及当局者迷的观察和思考。

在哲学阐释学中，眼界或视野（德文 Horizont，英文 horizon）恰好也是十分重要的概念。德国哲学家伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）就说："视野就是从某一特定观点看出去视力所见那个范围，包括所能看到的一切。把这个概念应用到思考的方面，我们就常说视野的狭隘、扩展视野的可能、打开

新的视野等。自尼采和胡塞尔(Edmund Husserl)以来，哲学里就已采用这个词来描述思想及其有限决定性之密切关系，或者视力所见范围的逐步扩展。"[①]我们每一个人都各有自己的眼界和视野，都从某一特定视野出发来观察事物，而我们所能看见的一切都必须首先进入我们的视野，和我们"有限的决定性"密切联系在一起。于是视野形成我们理解的前提，也就是海德格尔所谓理解的先结构。在理解任何事物之前，我们对要理解的事物已经先有一定的概念，也就是我们的预期和预见，于是理解过程就成为所谓"阐释的循环"。研究中国的西方学者，理所当然会从西方人的角度和视野出发来理解中国，然而正如伽达默尔所说，阐释循环的要义并不在于证明理解难免循环，或说明我们视野的主观性合情合理。恰恰相反，他明确指出，"一切正确的解释都必须注意防止想当然的武断，防止思考的习惯在不知不觉之间带给我们的局限，都必须把目光投向'事物本身'"[②]。当我们以这样的哲学洞见来审视西方的汉学或者中国研究时，我们就会明白，以局外人观点为优越并不是那么合理，因为这往往过度强调自己主观的角度，而忽视了他人的观点，尤其是从内部来认识的观点。

这正是二十多年前，柯文(Paul Cohen)在一部重要著作里提出的主要论点。他在《在中国发现历史》一书中，有意识地要打破西方学者仅从外部看问题，从局外人的视野出发来研究中国历史的老模式，并建立中国研究中的新模式。柯文检讨美国汉学的发展，指出在解释从鸦片战争到义和团再到中华民国成立这段中国近代史时，20 世纪 50 年代的美国学者大多离不开"西方冲击"和"中国回应"的理论框架。他们总认为中国近代历史如果没有西方的冲击，就会一直停滞不前，于是这种冲击和回应的模式，就构成他们理解中国近代史的基本视野。与此紧密相关的是"现代化"的理论框架，即认为中国的近代史就是逐步进入现代化的历史，而且现代化就等于西化，在这当中，西方及其理念自然成为极为重要的因素，而中国本身与此无关的因素，则并不那么重要。可是在 20 世纪 60 年代后期，随着反越战的声浪高涨，争取公民权利的运动席卷全美国，美国和整个西方在思想意识方面，都出现了自我批判的倾向。在中国研究中，也随之产生了另一种理论框架，柯文称

---

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1975, p. 302.

② Ibid., pp. 266 - 267.

之为“帝国主义”框架。其实这是一个批判帝国主义的框架，这一西方自我批判的理论倾向认为，研究中国近代史，重点应该放在考察西方帝国主义如何抑制和妨碍了中国历史自然发展的进程。然而这一框架虽然对西方抱批判的态度，却仍然把中国近代史视为西方冲击的历史，只是对西方的冲击不是肯定，而是抱着强烈批判的态度。柯文认为这三种思想模式——即“冲击—回应”框架、“现代化”框架与“帝国主义”框架——都没有充分注意中国历史内在的脉络，都是从局外人的视野来看中国，所以都“以不同的方式使我们对 19、20 世纪的中国产生了一种以西方为中心的曲解”[①]。针对这种西方中心主义，柯文提出在美国的汉学研究中，要建立“以中国为中心的中国史”，并具体描述这种新研究模式说：

> 鉴别这种新取向的主要特征，是从置于中国历史环境中的中国问题着手研究。这些问题有的可能受西方的影响，甚至是由西方造成的；有的则和西方毫无联系。但是不管怎样，它们都是中国的问题。说它们是中国的问题有两重含义：第一，这些问题是中国人在中国经历的；第二，衡量这些问题之历史重要性的准绳也是中国的，而不是西方的。[②]

柯文当然不是要求西方学者都变成中国人。他说：“西方史家面临的严重挑战，并不是要求他们彻底干净地消除种族中心的歪曲，因为这是不可能的；而是要求他们把这种歪曲减到最低限度，把自己解脱出来，从一种西方中心色彩较少的角度来看待中国历史，因为要做到这点却是可能的。”[③]柯文所谓“中国中心观”的要点，就在于承认中国近代史有自己内在的结构和发展趋向，而不是把西方外来的影响视为中国近代史演变中起决定作用的因素。他强调“中国人在中国经历的”历史，就是要力图接近局内当事人的观点和视野。他说他使用“中国中心”这个词，目的就是要“描绘一种研究中国近世史的取向，这种取向力图摆脱从外国输入的衡量历史重要性的准绳，并从这一角度来理解这段历史中发生的事变”[④]。柯文注重阅读中文材料，从

---

① 柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，北京：中华书局，2002年，第 55 页。

② 同上书，第 170 页。

③ 同上书，第 53 页。

④ 同上书，第 211 页。

中国历史本身的内在因素去寻找近代史演变发展的动因，概括说来，就是希望打破局外人隔靴搔痒、雾里看花的局限，转而了解局内当事人的眼光、视野和经验，并力求在美国的中国研究中，超越西方中心主义偏见，开拓一个"中国中心"的模式。

在近年出版的一本书里，柯文回顾了 20 世纪 80 年代初他写作《在中国发现历史》的情形，把他当时主要的想法讲得更清楚。他说："我始终关注的是决心要进入中国内部，尽可能像中国人自己所经历的那样去重建中国历史，而不是按照西方人认为重要、自然或者正常的标准。简言之，我想要超脱被欧洲中心或西方中心偏见拖累的那些研究中国过去的方法。"[①]他还说："我称之为'中国中心'这一方法最主要的特点，就是尽量以设身处地的移情方式，像中国人亲身经历那样去重建中国的过去，而不是按照从外面输入的历史问题意识来重建中国历史。"[②]柯文作为一个美国学者，自觉到局外人视野的局限，主动去打破西方中心主义的偏见，而力求从中国历史内在的脉络去理解中国近代史，就像伽达默尔所说那样，"注意防止想当然的武断，防止思考的习惯在不知不觉之间带给我们的局限"，而把目光投向"事物本身"。这不仅值得我们敬重，而且在历史研究中也是负责任的做法。

当然，进入内部，像中国人自己所经历的那样去理解中国历史，并不一定就保证能把握历史的全貌。从史学理论的角度去看柯文提出的模式，他要求史家像历史的亲身经历者那样去重建历史，就有点接近维柯和尤其是 19 世纪狄尔泰生命哲学的观点。狄尔泰曾说："历史学之所以可能的第一个条件就是，我自己就是一个历史的存在，研究历史的人也就是创造历史的人。"[③]这当然是继承维柯的思想，因为维柯针对笛卡儿以数学和自然科学为唯一可靠的认识这一观点，提出人所能认识的乃是人自己创造的，而人类创造了历史，所以人也最能充分认识历史。然而，伽达默尔对此却表示怀疑，他认为维柯这一理论并不能解决认识历史的根本问题。"个人的经验和对此经验的认识，如何成为历史的经验"，也就是说，个别人的经验和认识如何能展示历史的全貌，"有限的人性如何可能达于无限的理解"，这始终是维柯

---

① Paul A. Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, London: Routledge Curzon, 2003, p. 1.

② Ibid., p. 186.

③ 转引自 Gadamer, *Truth and Method*, p. 22。

或狄尔泰都未能解决的问题[1]。重建历史的面貌当然需要史家设身处地去体会过去的社会和历史人物当时的情形,但“移情”并不能取代史家自己的视野而保证理解的“客观性”。柯文的中文译者林同奇先生就曾批评说:“史家不可能也不应该放弃自己独有的立场,但是,移情方法的内在逻辑却企图使用并列杂陈的立场来取代这个中心出发点。这种做法不仅在理论上缺乏说服力,在实践上也是行不通的。如何把多元的、分散的‘局中人’观点和关照全局的史家个人的观点统一起来,是中国中心观面临的又一潜在矛盾。”[2]然而移情方法的问题,还不仅仅是用并列杂陈的立场来取代一个能够明察全局的中心出发点,而在于在理解和阐释的过程中,根本就不存在一个能明察全局的中心出发点。这个道理,苏东坡的诗里不是已经说得很清楚了吗?——“不识庐山真面目,只缘身在此山中。”通过移情而体会到局内人的观点,也只还是获得了受位置和视野限定的一种观点。

柯文一方面强调用移情的办法,从局内人和亲身经历者的角度来重建中国近代史;但另一方面又提倡把中国在横向上分解为不同区域,在纵向上分解为不同社会阶层,推动区域史和地方史的研究以及下层社会,包括民间与非民间历史的研究。这样一来,就像柯文自己所说的那样,“这种取向并不是以中国为中心,而是以区域、省份或是地方为中心”[3]。他在评论 20 世纪 70 年代以来美国学者在中国研究领域取得的许多成果时,就尤其指出不同研究者受系统论、人类学等各种社会科学方法的启发和影响,并给予肯定的评价。于是柯文的“中国中心”模式就呈现出另一个特征,那就是“热情欢迎历史学以外诸学科(主要是社会科学,但也不限于此)中已形成的各种理论、方法与技巧,并力求把它们和历史分析结合起来”[4]。由于这些社会科学的理论、方法与技巧都是西方学术的产物,这个特征与所谓“中国中心”的研究模式,其实就往往互相龃龉。如果研究者认为有了来自西方社会科学理论的模式,产生一种优越感和“理论复杂性”的自傲,那么对于这“中国中心”的模式,就甚至会起暗中瓦解的作用。20 世纪 70 年代以来美国汉学的发展也证明“以中国为中心”的模式并没有真正取得主导地位;在整个西方的中

---

① 转引自 Gadamer, *Truth and Method*, pp. 222 - 232。

② 林同奇:《“中国中心观”:特点、思潮与内在张力》,见柯文:《在中国发现历史》,第 25 页。

③ 同上书,第 178 页。

④ 同上书,第 201 页。

国研究中，情形就更是如此。

例如法国学者弗朗索瓦·于连在他一系列著作中，都明白区分欧洲的自我和作为"他者"的中国，而且明确说，研究中国的目的，就是在与中国的对比中反观自我，即从中国的外部来反观欧洲，最终"回到自我"[①]。他说，通过中国"迂回"返回欧洲传统这一策略，可以引导西方学者"'进入'我们的理性传统之光所没有照亮的地方"[②]。一个西方学者拿中国来做反照自我的镜子，本倒也无可厚非，可是以理性为希腊所独有，视中国则为"理性传统之光所没有照亮的地方"，就不能不令人怀疑于连主张的"求异的比较"是以先入为主之见代替了对"事物本身"的观察和认识。由于其出发点是用中国来比照西方，所以于连往往举出希腊或欧洲的一个观念，然后指出中国没有这一观念。例如他认为，希腊人和在希腊思想影响下的西方人有抽象思维，中国人则只有具体的感觉，西方人有哲学，中国则没有哲学，西方人有真理的观念，而中国人则不知道那种区别于表面现象的、本质意义上的真理。于连说，希腊的真理概念和存在的观念互相关联，而在中国，"由于不曾构想过存在的意义（在中国的文言里，甚至根本就没有此意义上的'存在'这个字），所以也就没有真理的概念"[③]。他又说"道"的概念在西方引向真理或超越性的本源，可是在中国，"智慧所倡导的道却引向无。其终点既不是神启的真理，也不是发现的真理"[④]。可是这样把中国和希腊做非此即彼的对比，对两者都是一种简单化的理解。正如对希腊思想有深入研究的罗界（G. E. R. Lloyd）教授指出的，我们至少可以"把希腊关于真理的立场分为三大类，近代我们在真理问题上的辩论，多多少少都起源于这些不同立场的争论。这三类就是客观论、相对论和怀疑论的立场"[⑤]。既然古希腊人并没有一个统一的真理概念，而且希腊的怀疑论者根本否认有真理，或即使有真理，人也

---

① 于连著作很多，反复述说这一观点。其近著《从外部（中国）来思考》，书名就已标明此点。见 François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un Dehors: Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Éditions du Seuil, 2000。

② 于连：《新世纪对中国文化的挑战》，《二十一世纪》，香港中文大学·中国文化研究所，1999年4月号，第18页。

③ François Jullien, "Did Philosophers Have to Become Fixated on Truth?" trans. Janet Lloyd, *Critical Inquiry* 28: 4 (Summer 2002): 810.

④ Ibid., p. 820.

⑤ G. E. R. Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Civilizations: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 53.

不可能认识，那么认为希腊人有真理概念而中国人没有真理概念，就既简化了希腊哲学，也不符合中国古代思想的情形。

另一位法国学者谢和耐研究17、18世纪的礼仪之争所体现的中西文化冲突，也把基督教与中国文化之间的差异归结到最根本的语言和思维方式的层次，认为中西之间“不仅是不同知识传统的差异，而且更是不同思想范畴和思维模式的差异”[①]。他认为中国人没有抽象思维，中国语言没有语法，所以引申到哲学上，“存在的概念，那种超越现象而永恒不变的实在意义上的存在，也许在中国人就是比较难以构想的”[②]。在中国文学研究中，史蒂芬·欧文（亦译宇文所安）也抱着类似看法。他认为中国语言是“自然的”，不同于西方人为创造的语言，中国诗是自然的一种呈现，而不同于西方模仿自然的想象虚构。西方诗人模仿造物者上帝，可以从无到有创造出一个想象虚构的世界，中国诗人则只是“参加到现存的自然中”。所以西方诗是一种创造，中国诗则构成一个“非创造的世界”，中国诗人都像孔子那样“述而不作”，中国诗“也被认为是完全真实的”，其中没有想象的虚构，而须按照字面意义去直解[③]。像这类中西截然对立的看法在汉学研究中还有不少，在此不必一一列举，但这类研究都有一个共同的问题，那就是不仅没有注重“事物本身”的实际，而且都预先设定一个西方的自我，然后把中国文化中的诸方面作为与之相反的对立面来加以比照。而且这些西方学者讨论中国的语言、文学、思想和文化，都完全忽略中国学者的研究，这和“中国中心”模式提倡的“进入中国内部，尽可能像中国人自己所经历的那样去重建中国历史”，就根本背道而驰。

从中国学者的立场看来，西方人从外面看中国的这许多观点和看法尽管不尽符合事实，却也能使我们注意到在跨文化理解当中，由不同视野会产生不同的印象和观念，于是对我们认识自己，也不是没有一定的启发和参考价值。越多了解别人对我们的看法，也越有助于认识我们自己。不过在这当中，我们自己的立场至为重要。在20世纪很长的一段时间里，我们的学术

---

① Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 3.

② Ibid., p. 241.

③ Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, Madison: University of Wisconsin Press, 1985, pp. 20, 84, 34.

研究往往在思想意识方面受到太多教条的束缚，而且故步自封，对海外学术的情形几乎完全没有了解。但在近十多年来，西方著作，包括汉学著作，翻译介绍得很多，大大增加了我们对西方在中国研究方面学术成果的了解。在这些新近介绍过来的汉学著作里，有许多在我们看来是新鲜的观点和完全不同的研究方法，所以自然引起大家的兴趣和注意。但是，如果我们没有自己的独立见解和立场，不能依据事物本身的实际来做评判，却人云亦云，甚至以为西方人的见解就一定高明，盲目听从海外学者不一定正确的意见，那就失去了了解西方学术成果的意义，也不可能在平等对话的基础上，与海外学术界做互有裨益的学术交流。

例如什么是中国，历史上有没有一个中国的概念，就是中国学者不能不有自己明确看法的重要问题。西方关于民族国家的讨论，自然以欧洲的历史为基础，于是认为民族国家的形成是与中世纪结束和近代开始同步发展的过程。用系统论研究世界历史的沃勒斯坦就说："现代国家是主权国家。主权是在现代世界体系中发明的一个概念。"[①]他讨论现代民族国家，完全以欧洲文艺复兴和 16 世纪以后的情形为基础。可是中国的历史，即具有"中国"这个概念而且有自我和他者即"华夷"或"夷夏"之分的文化和政治观念的历史，却比欧洲文艺复兴要早很多。"中国"这两个字和这个概念在殷商的甲骨文和青铜铭文中已经出现，更见于近三十种先秦典籍之中。正如黄俊杰在讨论古代典籍中"中国"概念的含义时所说，这一概念表明，古人"在地理上认为中国是世界地理的中心，中国以外的东西南北四方则是边陲。在政治上，中国是王政施行的区域……中国以外的区域在王政之外，是顽凶之居所。在文化上，中国是文明世界的中心，中国以外的区域是未开化之所，所以称之为蛮、夷、戎、狄等歧视性语汇"[②]。李学勤在讨论中国考古发现与古代文明研究时，也特别指出，"无论如何，中国文明的肇始要比一些人设想的更早"[③]。中国与欧洲国家的情形当然有很多差异，但就其有明确的疆界、有区别于其他国家的主权意识而言，至少在宋代，"中国"就已经显然具

---

① Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 42.

② 黄俊杰：《论中国经典中"中国"概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》，《台湾东亚文明研究学刊》3 卷 2 期(2006 年 12 月)，第 93 页。

③ 李学勤：《中国考古学与古代文明研究》，《中国古代文明十讲》，上海：复旦大学出版社，2003 年，第 86 页。

有民族国家的意义。这一意识的形成，正如葛兆光所说，不仅在古代为“中国”的正统性和中国“文明（汉族文化）”的合理性，提供一个构想和论述的背景，而且在近代更“成了近世中国民族主义思想的一个远源”[①]。我们当然不能笼统地认为，“自从盘古开天地，三皇五帝至于今”，中国就大致是我们今天所知道的样子，因为无论就疆界还是就组成“中国”的族群而言，实际情形都在历史上有许多变化。历史的中国和今日的中国的确有许多区别。但另一方面，用西方后现代主义和后殖民主义理论的尺度，来裁剪中国历史和现实，把一个与欧洲有不同历史的中国也说成只是一个“想象的共同体”，那也是毫无主见，而且大谬不然。对西方学者的理论和研究，我们不仅要多介绍、多了解，也必须有自己的见解和立场，要能够在平等的基础上，以探讨学理的态度，做批判的理解和应对。

印度裔美国学者杜赞奇（Prasenjit Duara）研究中国近代史的著作《从民族国家拯救历史》，就明显表露出用欧洲历史所产生的理论概念来讨论中国历史的尴尬。所谓从民族国家的虚假建构中“拯救历史”，是指怀疑和批判“启蒙历史主体”和“线性历史”的目的论观念。杜赞奇提出所谓“复线历史”的概念，“强调历史叙述结构和语言在传递过去的同时，也根据当前的需要来利用散失的历史，以揭示现在是如何决定过去的”[②]。他一方面批评民族主义建构的大一统历史叙述，认为“民族历史把民族说成是一个同一的、在时间中不断演化的民族主体，为本是有争议的、偶然的民族建构一种虚假的统一性”[③]。但在另一方面，他又不能不承认“至今还没有什么能完全替代民族在历史中的中心地位”[④]。作为印度裔的学者，他对于以欧洲历史为模式的民族国家叙述，不能不抱有几乎是本能的质疑态度，因而不可能完全赞同民族国家是近代产物这一观念。在讨论西方学者从“身份认同”来看民族国家的概念时，杜赞奇说：

> 盖尔纳和安德森视现代社会为惟一能够产生政治自觉的社会形

---

① 葛兆光：《宋代中国意识的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源》，《古代中国的历史、思想与宗教》，北京：北京师范大学出版社，2006年，第151页。

② 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第3页。

③ 同上书，第2页。

④ 同上书，第4页。

式，把民族身份认同看成现代形式的自觉：作为一个整体的民族把自己想像为一个统一的历史的主体。实际的记录并不能给此种现代与前现代的两极化的生硬论点提供任何基础。在现代社会和农业社会中，个人与群体均认同于若干不同的想像的共同体，这些身份认同是历史地变化着的，而且相互之间常常有矛盾冲突。无论是在印度历史上还是在中国历史上，人们都曾认同于不同的群体表述。这些认同一旦政治化，就成为类似于现在称之为“民族身份认同”的东西。[①]

这就是说，杜赞奇对于欧洲历史产生的理论模式，抱有一个后殖民主义理论家具有的警觉。他认识到，古代中国已明显有民族的和文化的身份认同，而“宋代对（汉族）族群国家的表述最为强烈”[②]。然而他虽然讨论中国和印度的传统，他的著作却并不是柯文所主张的“中国中心观”。事实上，对柯文提出的“中国中心方法”，杜赞奇明确提出如下的疑问：“中国的历史材料是否已预设某一特定的叙述结构可以为西方和中国历史学家洗耳恭听并忠实地再现？或许历史材料只是喧哗的‘噪音’，其意义需靠历史学家通过叙述来‘象征’性地揭示？”[③]他在讨论中国近代史的著作中，大量借用来自西方人文和社会科学的理论概念和术语，是典型西方学术论著的写法。柯文对杜赞奇和何伟亚（James Hevia）等人的“后现代主义史学”也有不同看法，并提出了一些批评意见。他认为这种后现代学术著作的缺陷在于“滥用抽象概念的表述和生造的术语”，这些学者们“有一种相当糟糕的倾向，即在自己周围筑起一道学术高墙，让人不知道他们究竟要做什么”[④]。在柯文看来，这些充满西方理论新奇概念和术语的著作，离他所呼唤的“中国中心观”的历史著述，实在有很远的距离，在很大程度上，仍然是一种以西方（理论）为中心的研究。

到这里读者应该看出，在了解中国的历史真相这一问题上，我既不认为柯文的“中国中心观”具有认识论上的优势，也不认为从西方汉学家角度出发就更能获得洞见；无论局内人或局外人，都没有什么特殊渠道可以直接通

---

① 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，北京：社会科学文献出版社，2003 年，第 42 页。

② 同上书，第 47 页。

③ 同上书，第 13 页。

④ Cohen, *China Unbound*, p. 193.

往对中国及其历史、社会、文化和传统的理解。局内人和局外人无论多高明,都无可避免会受到他们各自视野和有限决定性之限制,在更糟的情形下,局内人会有视而不见的盲点,局外人对事物则可能懵然不知,或缺乏实感。无论局内人还是局外人,有些人会自认为能垄断某种认识,或在认识某事物方面具有特殊渠道。在发表于1972年一篇颇具洞见的文章里,著名社会学家罗伯特·默顿已经揭露了这类人的局限。默顿说:"在结构的意义上说来,我们当然都既是局内人,也是局外人,是某些团体的成员,有时也因此而不属于别的团体;占据着某一位置,也必然因此而不可能占据别的相应的位置。"无论就个人或集体而言,这当然都是不言而喻的,但更重要的是我们应该看到"社会结构的关键事实,即人们具有的不是一个单一的位置,而是一整套位置:是各种互相关联的位置连成一体,在彼此互动中影响他们的行动和他们看问题的角度"[①]。阿玛蒂亚·森在一本近著里重新强调了这一关键事实,认为正是单一和排他性的身份认同造成了世界上各种的战争和冲突。他说:"暴力都是在老练的恐怖制造者鼓动之下,把单一好斗的身份加于容易上当受骗的人们身上形成的。"[②]他更进一步说,要理解自己的身份,我们就必须认识到我们的所属是多元的,我们总有多重的身份:"我们每个人都在不同情形下具有各种不同的身份,起源于我们各自的生活,来自不同背景、不同场合或不同的社会活动。"[③]

对于多元和互相关联的"位置"或多重"身份"有了这样的认识之后,我们现在就可以得出结论说,以为只有中国人才能理解中国是愚蠢的看法,以为只有汉学家才可能提供关于中国真实而客观的认识,也同样是荒唐的看法。其实没有哪一种视野或角度能保证更真确的认识,任何认识或学术研究都应该接受一套学理标准的检验,而这套标准必须超越本土学术与汉学之间,或局内人的历史经验与局外人的批判反思之间的对立。理解中国和中国历史需要整合来自不同角度的不同观点,但这种整合绝不是局内人和局外人观点的并列,不是把中国本土学者的研究与西方汉学研究加在一起,

---

① Robert Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders", in *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 113.

② Amatya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: W. W. Norton, 2006, p. 2.

③ Ibid., p. 23.

而需要两者的互动和相互发明。"我们不再问,究竟是局内人还是局外人具有垄断式或特殊的渠道,可以获得社会认识",我们在此可以再引默顿的话来说明这一点。"我们却要开始考虑在追求真理的过程中,他们各具特色和彼此互动的作用。"[①]在追求知识的过程中,是局内人还是局外人和其所起的作用,往往毫不相干,为了达于更好的理解,我们必须随时协调我们多元的立场和多重的身份,还有别人同样多元的立场和多重的身份。

现在让我们回到开头所引苏东坡的诗以及局外人与局内人的观点和视野的问题。这首诗最后两句最为有名,而这后两句的确说的是局内人的盲点和局限。在一定意义上,可以说正因为最后两句的成功,这整首诗反而成了这成功的牺牲品,因为我们如果仔细玩味东坡诗的含义,就可以明白这首诗并没有特别肯定某一种视野和观点,因为庐山面目是变化的,"横看成岭侧成峰,远近高低各不同",近看固然不能得其全貌,远观也未必就能见出"庐山真面目"。我们从这首哲理诗可以得到的领悟,首先是"事物本身"是一种客观存在,尽管人们"不识庐山真面目",但这真面目的存在却是无可否认的。我们对事物的理解总是受到我们自身眼界和视野的限定,所以不是纯粹"客观的"、唯一正确的理解。然而不仅局内人受到历史存在的局限,局外人也一样,所以认为东坡诗讲的是"旁观者清,当局者迷"的道理,就未免理解得太片面而肤浅了。其实无论身处山中或山外,无论旁观者或当局者,都只能从自己特定的视野去看山,去理解各种事物。用看山来比喻理解历史,实在很有道理。英国学者 E·H·卡尔在《什么是历史?》一书里,就用了这样的比喻。他在评论关于历史理解的各种论点时,一方面破除实证主义简单化的"客观"概念,同时又用看山的比喻来论证我们有限的理解并不能否认"事物本身"的存在。他说:

> 不能因为一座山从不同角度看去,呈现出不同形状,就认为客观说来这山或者完全不成形状,或者有无穷无尽的形状。不能因为在确定历史事实当中,解释必然会起作用,或者因为现存的解释没有一种是全然客观的,就认为一种解释和别的解释没有高下之分,或认为历史事实在原则上不可能有客观的解释。[②]

---

① Merton, *The Sociology of Science*, p. 129.

② E. H Carr, *What is History?*, Harmondsworth: Penguin Books, 1964, pp. 26 - 27.

我们现在可以明白，个人的理解和认识是有限的，所以从外部和从内部来认识历史，都不能超脱我们历史存在的局限，而要达到比较全面的理解，要能见出“庐山真面目”，就需要尽量综合不同的看法和意象，以求接近“事物本身”的面貌。同样，理解中国和中国的历史、文学和文化，我们无需特别划分局外人和局内当事人，或者把亲身经历的经验和认识与外来的理论模式相对立。中国本身正在发生巨大而快速的变化，过去的许多固有观念和印象越来越不符合中国的现实情形，在学术方面，无论就思想意识的环境还是就实际的研究成果而言，中国学者近一二十年内所做的研究，和以前的情形也已经有很大不同。在过去很长一段时间里，西方汉学家们大多不注重中国学者的研究，认为那些研究受政治的控制和意识形态干扰，没有很高的学术价值。如果说那种看法在过去不无道理，那么最近十多年的情形已经有很大变化，中国学者在考古、历史、文学和其他各方面的研究都取得了新的成果，西方的汉学没有理由再无视中国的学术研究。中国和海外学术交往和互动的机会正在迅速增加，我们早就该打破“内”与“外”的隔阂，抛弃“社会科学模式”自以为是的优越感，也抛弃西方“理论复杂性”的自傲，融合中西学术最优秀的成果。只有这样，我们才可能奠定理解中国及中国文化坚实可靠的基础，在获得真确的认识方面，更接近“庐山真面目”。

（此文最早用英文写成，在加州大学圣地亚哥分校2007年召开的一个学术会议上宣读，后来用中文在复旦大学文史研究院演讲，并发表在《复旦学报》2007年9月号。英文论文后来经过修改，发表在美国《历史与理论》(*History and Theory*)杂志2010年2月号。这次是依据发表的英文本对中文本稍加修改写定）

掷地有声：评葛兆光新著《宅兹中国》

中国、亚洲、世界，这些概念近年来在学术和非学术的讨论中，都是相当热门的话题，在很大程度上，这也是西方关于民族国家以及全球化和区域研究等话题在中国的回响。我们不时看见这类西方理论的话题在中文学术界出现复制式的模拟，却不见足够多的人站在中国学术的基础和立场上与之对话，更少有中国学者对之做出反思式的回应。就拿中国这个概念为例吧，对于大多数中国学者而言，这可能本来就不成问题，但仔细想来，这当中又确实有不少内容在学术上值得探讨。首先，中国的疆域在历史上不同时期并不一样，民族的迁徙和融合也相当复杂，服饰、语言、习俗、观念都不断发生变化，而随着时代的变迁，政治、经济、社会、文化各个方面也相应不同。稍有历史知识的人，都绝不会以为“自从盘古开天地，三皇五帝至于今”，中国都从来如此。中国是个在变动中存在的观念，所以在中国学术机构里，有历史地理这样的专业研究领域，有谭其骧、侯仁之及其弟子传人这样的研究者。与此同时，自先秦两汉以来，我们又的确有历朝记载的历史，有大致统一的文字，疆域固然有变化，但中心地区又大致稳定，虽然时隔千百年，我们还可以用原文去读先秦以来的古籍，所以大多数中国学者都有很强的历史观念和文化传统的意识，并不认为我们生活在其中的这个中国，并非真实的存在，只是一个“想象的共同体”。

这所谓“想象的共同体”，就是西方一个影响深远的观点[①]。由此把中国作为一个理论问题来讨论的，也首先是西方学者，或是来自中国或东方且在西方尤其在美国大学里任教的学者。例如2000年美国杜克大学出版社出版了一部有关近代中国文学和文化研究的书，编者周蕾(Rey Chow)在序里就把中国或中国性(Chineseness)作为一个理论问题来探讨。她认为20世纪

---

① Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983. 中译本见班纳迪克・安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，台北：时报文化出版社，1999年。

90年代海外中国研究出现了一个“认识论上的转变”(epistemic shift),这转变依靠的是“另一种选择的力量”,这些力量不关注大一统的中国,却研究中国少数民族等。这些议题都明显有一定的敏感度和政治含义,都有在理论上解构中国或“中国性”的趋向。周蕾说,这类研究关注的核心是民族或族群(ethnicity)问题。由族群的角度出发研究语言,就会觉得中国的“国语”或“普通话”其实是一个建构起来的抽象,被压制的各种“方言”才是不同的语言。她说:“官员和学者们都毫无疑问需要回应语言的多元,这种多元迄今为止还一直被‘标准中文’的神话压制着。”[①]这类研究关注边疆少数民族及其语言、文化、习俗,看起来有点像19世纪末至20世纪初在西方和日本都很有影响的西域学或“满蒙回藏鲜”之学,不过周蕾所说的20世纪90年代兴起这类“另一种选择的力量”,主要是针对西方汉学主流而言,其研究方法不像老式的“满蒙回藏鲜”之学以文献、考古和史地研究为基础,却正如其书名所说,是“理论时代的近代中国文学与文化研究”,即以后现代主义和后殖民主义等西方当代理论为指导。然而在试图解构“中国”这一观念的研究趋向上,这种新的“认识论上的转变”与过去老的“满蒙回藏鲜”之学,的确又有相通之处。

由于近代中国的贫弱,生活在不同国家的华人往往饱受歧视,对他们来说,被视为华人是自己并不愿意背负的一个包袱,甚至觉得是一种耻辱,在那些国家多数民族发起反华排华运动时,还真可能是一种危险。东南亚国家,尤其印度尼西亚,就曾多次发生这样的排华事件,所以出生在印尼的洪美恩(Ien Ang)也就深知作为中国人的危险甚至屈辱。于是她从所谓“离散”(diaspora)和后殖民主义理论立场出发,解构作为中心的中国,认为在这种激进的理论和叙述里,“中国性这一范畴的合理性本身受到置疑,它作为身份符号的地位也受到激进的怀疑”[②]。她拒绝了杜维明“文化中国”的概念,也批评了李欧梵所谓处在中美两者之间“边缘地位”的身份认同,认为他们都未能摆脱中国这个想象的中心。对于生活在远离中国的地方、不讲中文、已经好几代和中国毫无关系的“华人”来说,她认为肤色、长相和血

---

① Rey Chow, “Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem”, in Rey Chow (ed.), *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, Durham: Duke University Press, 2000, p. 9.

② Ien Ang, “Can One Say No to Chineseness?”(Ibid., p. 293)

缘上那一点点“中国性”毫无意义，最多不过是周蕾所谓“血缘的神话”(myth of consanguinity)[①]。她以自己的亲身经历为例，说她有一次在澳洲悉尼乘的士，司机是来自中国大陆的一个华人。司机见她像中国人，她却不得不告诉那位司机，她不会讲中国话。可是那司机回答说：“你要学是很容易的。你毕竟有中国人的血统呀。”那司机的话应该没有什么恶意，但在她听来却很不舒服，因为她觉得这句话代表了“中国人种族的想象”，而以为天下华人都同属一个种族的这种“幻想”就“压制了各不相同的离散状况和经验”[②]。洪美恩由此总结说，对于处在“离散”状态中的“华人”来说，“中国人身份在此并没有什么好处；而且在一定的环境条件和必要情形下，在政治上还有必要拒绝那个古老的称谓，拒绝属于世界上最大的种族，属于‘华人’的‘大家庭’”。所以最终说来，问题就“不仅是能不能对中国说不？而且是能不能对中国性说不？”[③]那答案在她是不言而喻的，于是拒绝“中国”、解构“中国”和“中国性”，就形成了周蕾所谓海外中国研究“认识论上的转变”。然而，宣称现在出现了“另一种选择力量”，整个西方汉学或海外中国研究在研究模式上发生了转变，都未免言过其实。但在西方理论影响之下，对中国和“中国性”提出质疑，又的确是 20 世纪 90 年代美国和西方中国研究中一些新的动向。

在这类解构中国和“中国性”的文章里，在中国台湾地区工作的陈奕麟(Allen Chun)可以说最出风头，他在美国 *boundary 2* 这份研究文学和文化理论的刊物上，发表题为“Fuck Chineseness”的文章，在美国学术刊物上，这也许是一种创举，是绝无仅有的标题[④]。陈奕麟在文章里说，中国人是同

---

① Rey Chow, “Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem”, in Rey Chow (ed.), *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, Durham: Duke University Press, 2000, p. 295；引周蕾的原话见 Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 24。

② Ibid., p. 296.

③ Ibid., p. 297.

④ Allen Chun, “Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity,” *boundary 2*, vol. 23, no. 2, Summer 1996, pp. 111 - 138. Fuck 在英语里相当于中文“肏”、“日”、“屌”这类不雅的字，一般不大可能出现在学术文章里，也很难想象在 *boundary 2* 上面会看见 Fuck 任何其他东西的标题。此刊物编者容许这样的标题出现，这本身就很耐人寻味。陈奕麟自己用中文翻译了这篇文章，发表在《台湾社会研究季刊》第 33 期(1999 年 3 月)，第 103—131 页，但题目却只是《解构中国性：论族群意识作为文化作为认同之暧昧不明》，并没有把这篇文章英文标题那个引人注目的肮脏字眼翻译出来。但不知这是他本人在中文语境里改变了策略，还是台湾这份刊物编者做出的决定。

一民族这种观念“基本上是现代的，甚至是源起于国家概念本身”[①]。他并且断言“在辛亥革命之前，并没有同族的观念，也没有把国家视作以族群为分界的政体的观念”[②]。且不说这一断言在历史事实上有没有根据，但其来源无疑是西方，因为西方学者认为民族国家是现代才有的，即中世纪之后经过文艺复兴和宗教改革才得以产生。伊曼努尔·华勒斯坦就说：“现代国家是主权国家。主权是现代世界体系里发明的概念。”[③]这在欧洲也许如此，但在中国也是如此吗？然而想解构中国的人却据此观念认为，既然按照西方有影响的理论，民族国家的形成是16世纪之后的事情，那么古代中国就不可能是一个民族国家，统一的中国就只能是一个“想象的共同体”。陈奕麟的文章基本上就是用西方关于民族国家和族群的观念，来论述“中国”是一种压制性的想象和虚构。其文章并没有什么特别，要说特别，就是他在标题和结尾，都刻意用fuck这个肮脏字眼来引人注目，所以他文章标题开头用这个字，最后结尾也用这个字：“中国性重要吗？我们怎么可以不去屌它呢？（How can one not give a fuck?）”[④]可是这样污秽的语言除了追求一种廉价的“轰动效应”之外，除了迎合台湾某些政治势力去中国化的意识形态倾向之外，与学术和理论还有什么关系呢？

脱离了中国本土，一些华人或饱受种族歧视，或极欲融入当地社会，或要靠西方理论在学界出人头地，或出于别的某种原因，总之有各种理由希望摆脱做中国人的包袱，甚至破除中国人“血缘的神话”，这在一定程度上都不难理解。这是他们身份认同的选择，本无可厚非。但是把产生于自我生存状态和生活环境的思想感情，借助西方理论概念的权威来无限扩大，振振有词地解构中国本身以及“中国性”，否认中国作为一个实体和民族国家的历史存在，似乎中国从来就只是一个“想象的共同体”，则又实在是一种过度的自恋或自大。这种论述显得既狂妄，又完全不现实。况且拒绝中国和中国性，也并非身处海外所有华人的选择

---

① 陈奕麟：《解构中国性》，载《台湾社会研究季刊》第33期(1999年3月)，第106页。

② 同上，第107页。

③ Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 42.

④ 陈奕麟：《解构中国性》，第131页。

和诉求[1]。然而在我们这个时代，西方理论概念不仅仅只在西方流行，也在西方之外发生广泛的影响，包括中国的学界；"离散"、族群意识、东方主义、后殖民主义等来自西方的理论概念，也都在中文学术论述里频频出现。这就对中国学者提出一种挑战，等待中国学界的回应。

洪美恩在她的文章里说："文化研究一个重要特点就是承认任何学术实践模式或知识生产方式的位置性(positionality)。承认此点就意味着打破知识的普遍性，而强调历史和文化的特殊环境造就了话语的叙述和知识的形成。"[2]把这句话的意思说得更明白些，那就是任何人的知识和论述都与这个人所处的位置，即特殊的历史、文化、社会等环境因素密切相关。按照这个"位置性"观念，生活在爪哇、阿姆斯特丹、悉尼或美国某个大城市里，你就会形成与这些环境相应的知识，做出与之相应的论述。这当然有一定的道理，但这种知识生产的"位置性"未免把人的思想太过局限于生活环境和物质条件，让人想起费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804—1872)常常被人诟病的那句话，"人吃什么，就是什么"(Der Mensch ist, was er ißt)。这个概念也一反西方文化研究标榜的解放性，恰恰压抑了在同一环境中会产生不同思想和论述之多元观点的可能。其实我们只要打破理论术语的模糊和神秘，就可以看得很清楚，这个"位置性"概念不过是要为身处"离散"即"边缘"位置的知识生产者提供论述的合理性，使他们得以解构中心，获得更大的话语权。

然而这个概念确实又可能产生大谈"离散"和"位置性"的学者们始料未及的结果，那就是让中国学者也来思考身在中国的"位置性"，使我们意识到在中国这样不同的社会、政治和文化环境里，机械搬用西方理论概念多么没有出息，而且违背了这些概念本身积极的意义。其实任何理论都既有产生的背景，也有作为理论必然追求的普遍性。西方后现代和后殖民主义理论一方面否认普遍性，但另一方面不是也超出西方到处流行吗？不是也不仅针对处在西方或东南亚地区的"离散"状况和经验做出论述，而且以西方理论观念为依据，从西方或从外面来解构中国和中国性吗？这种自相矛盾的

---

① 与洪美恩恰恰相反，出生在英国利物浦的利大英(Gregory B. Lee)有中国血统，相貌却看不出来，但他不仅学习中文，而且坚持自己的中国性，满怀深情回忆他的中国祖父，重建利物浦华人社群的历史。见 Gregory B. Lee, *Chinas Unlimited: Making the Imaginaries of China and Chineseness*, University of Hawaii Press, 2003，尤其该书第四章。

② Ien Ang, "Can One Say No to Chineseness?", p. 283.

状况，的确是否定普遍性的理论必然会面临的困境。站在中国学者的位置上，既认识到“中国”这一概念及其历史的复杂，却又并不因此就怀疑中国作为一个实体和文化传统的存在，在身份认同上也没有“离散”的尴尬和摇摆，对中国、亚洲、世界等问题，又当相应产生怎样的知识和论述呢？在与国际学界的交往和对话中，又该怎样独立思考，依据自己的学术传统和生活经验来讨论问题呢？

葛兆光教授的新著《宅兹中国》，就是一个掷地有声的响亮回答。取自西周青铜器何尊铭文这四个字，有厚重的历史感，有强烈的象征意义，再明确不过地肯定了作者立足中国的立场和视野。这里所取“中国”二字和作为国家的中国，在意义上固然不完全一样，但两者又的确有语义上逐渐发展的联系。从甲骨文到金文，再到书之竹帛的典籍，“中国”二字本身有悠久的历史。《诗·大雅·民劳》有句云：“民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方”；《左传》庄公三十一年：“凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷。中国则否，诸侯不相遗俘”；《孟子》梁惠王章句上：“莅中国而抚四夷。”在三十多种先秦典籍中，都出现“中国”二字，而且往往与四夷对举。黄俊傑在总结“中国”概念含义的一篇文章里就说：“中国古代经典所见的‘中国’一词，在地理上认为中国是世界地理的中心，中国以外的东西南北四方则是边陲。在政治上，中国是王政施行的区域，《尚书·尧典》记载尧舜即位后，在中国的四方边界巡狩，中国以外的区域在王政之外，是顽凶之居所。在文化上，中国是文明世界的中心，中国以外的区域是未开化之所，所以称之为蛮、夷、戎、狄等歧视性语汇。”[①]这种华夷对立观念的确是古已有之，但却并非中国独有。古希腊人也曾以自己为文明世界中心，不会讲希腊语的人就叫蛮夷(barbarian)。这种文化和种族意义上的自我中心主义(ethnocentrism)是一种普遍的偏见，而由于中国的文字和思想传统在整个东亚地区很早就产生了广泛影响，“中国”作为地理、政治和文化意义上之中心的观念，也很早就形成了。换言之，中国历史，也即地域、政治和文化意义上之中国的历史，远比欧洲近代民族国家的历史要久远得多。

针对以西方近代民族国家观念来质疑古代中国是否可以称为民族国

① 黄俊傑：《论中国经典中“中国”概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》，载《台湾东亚文明研究学刊》第3卷第2期(2006年12月)，第93页。

家，葛兆光十分明确地说："和欧洲不同，中国的政治疆域和文化空间是从中心向边缘弥漫开来的，即使不说三代，从秦汉时代起，'车同轨、书同文、行同伦'，语言文字、伦理风俗和政治制度就开始把民族在这个空间中逐渐固定下来，这与欧洲认为'民族原本就是人类历史上晚近的新现象'不同，因此，把传统帝国与现代国家区分为两个时代的理论，并不符合中国历史，也不符合中国的国家意识观念和国家生成历史。"[①]其实不仅中国如此，而且古代埃及、希腊、罗马、波斯等文明与其周边地区和族群的关系，也无一没有内与外、中心与边缘、自我与他者的区别，无一没有地域的边界、政治管理的权限和文化认同上的差异。只是在欧洲、北非等地，这些古文明后来都消失殆尽，与中世纪和文艺复兴以后的欧洲历史好像相去甚远，欧洲于是强调现代性，把新型的现代民族国家与所谓前现代的历史和社会形态截然划分，认为现代民族国家之形成，必在16、17世纪之后。西方后现代理论一方面质疑普遍性，但另一方面在解构中国和"中国性"时，又恰恰用以欧洲历史为基础产生的民族国家概念为普遍标准，这样做岂不是自相矛盾？如果边界、主权、自我和他者的族群意识等都是民族国家形成之标志，那么在中国，至少宋代就已经明显具有这样的意识和国家形态。葛兆光认为，从中国历史上看，"具有边界即有着明确领土、具有他者即构成了国际关系的民族国家，在中国自从宋代以后，由于逐渐强大的异族国家的挤压，已经渐渐形成，这个民族国家的文化认同和历史传统基础相当坚实，生活伦理的同一性又相当深入与普遍，政治管辖空间又十分明确，因此，中国民族国家的空间性和主体性，并不一定与西方所谓的'近代性'有关"（第25—26页）。"空间性"当然是指中国这块土地疆域，"主体性"则是中国人对自身的身份认同，即自己作为中国人的意识。这两者是密切相连的两个概念，也就是说，生活在中国这块土地上的人，尽管有族群、语言、区域、生活习俗等程度不同的区别和差异，有地域和文化意识上中心与边缘的区分，但大多数都有中国的身份认同。这也并不是中国独有的情形，而是大多数国家的情形。

在古代，所谓"中国性"首先是文化而非种族的。钱穆在《中国文化史导论》里说："在古代观念上，四夷与诸夏实在另有一个分别的标准，这个标准，

---

① 葛兆光：《宅兹中国：重建有关"中国"的历史论述》，北京：中华书局，2011年，第28页。以下引用此书，只在文中标明页码，不另注。

不是血统而是文化。所谓诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之，此即是以文化为华夷分别之明证。这里所谓文化，具体言之，则只是一种生活习惯与政治方式。诸夏是以农耕生活为基础的城市国家之通称，凡非农耕社会，又非城市国家，则不为诸夏而为夷狄。"[①]余英时也认为："但以中国观念而言，文化尤重于民族。无论是'天下'或'中国'，在古代都是具有涵盖性的文化概念，超越了单纯的政治与种族界线。"[②]《孟子》离娄章句下："舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。"这是证明古代中国文化认同观念很有名的一段话，不过这里值得注意的是在主体意识上，种族或族群无碍于中国的文化认同，但在空间观念上，中国则是相当稳定的。舜与文王尽管是东夷和西夷之人，但他们到了"中国"而且行为"若合符节"，才成为中国文化中的圣人。正如葛兆光所说："作为一个中心地域很清晰的国家，汉族中国很早就开始意识到自己空间的边界，它甚至比那些较为单一民族国家（如日本、朝鲜）还清楚地认同这个空间作为民族国家的不言而喻。"（第27页）作为主体的中国人和空间观念上中国这一块有清楚疆界的领土，是互相紧密联系的概念。疆界在不同朝代可能在边缘地区有变化，但其中心是清晰的，这是中国之为中国在地理疆域方面的基础。

葛兆光所举"主体性"与"空间性"这两个概念十分重要。文化而非种族的"中国"观念尤其在17世纪明亡之后，曾经使朝鲜和日本的一些学者宣称清朝是异族统治，中华已经不复存在，真的中华文明似乎转移到了朝鲜或日本。黄俊傑就指出："'中国'概念在德川时代（1600—1868）日本，被挪移来指称日本而非中国本土，与近世日本思想史上日本主体性之发展桴鼓相应。"[③]日本德川时代学者山鹿素行（1622—1685）就曾经说："天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故山土沃而人物精，是乃可称中国。"黄俊傑认为山鹿素行由此"解构了中国经典中以'中国'一词指中华帝

---

① 钱穆：《中国文化史导论》，上海：三联书店，1988年，第35页。

② 余英时：《国家观念与民族意识》，见《文化评论与中国情怀》，台北：允晨文化，1993年，第18页。

③ 黄俊傑：《论中国经典中"中国"概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》，载《台湾东亚文明研究学刊》第3卷第2期（2006年12月），第92页。

国兼具政治中心与文化中心之旧义，并成功地论述日本因为文化上及政治上'得其中'，故远优于地理上的中华帝国，更有资格被称为'中国'"[①]。黄俊傑还说："日本阳明学者佐藤一斋(1772—1859)也以'天'普遍性解构'中国'一词的特殊意涵。他说：'茫茫宇宙，此道只是一贯。从人视之，有中国，有夷狄。从天视之，无中国，无夷狄。'"黄俊傑总结说："经由上述跨文化间的意义转换，山鹿素行等德川日本儒者就可以彻底颠覆东亚世界的华夷秩序，并重构中国经典中习见的'中国'一词的含义，使中国儒家经典可以被生于日本文化脉络中的儒者所接受。"[②]不过这种挪移和转换只是利用"中国"一词在文化上的含义，用日本的主体性来替换中国的主体性，但却完全抛开地理疆域上"空间性"的中国，所以也就总显得勉强。其实，文化意识上灵活宽泛的"主体性"和地理疆域上相对固定的"空间性"两者结合，才形成"中国"这一概念的内核，两者缺一不可。也正是"主体性"与"空间性"结合的中国，才使其在欧洲近代民族国家形成之前，早已成为一个实际存在的民族国家。

葛兆光在书里从文化意识到种族意识之变化，讨论了唐宋之变。由汉至唐，中国在文化和政治的层面基本上没有受到其他异族的挑战，所谓"溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"，凡有文明，都是我华夏，而四夷则是没有文化的，这就是中国古代天下观的写照。葛兆光描述这种天下观说：

> 在古代中国人心目中的天地格局，大体上就是，第一，自己所在的地方是世界的中心，也是文明的中心；第二，大地仿佛一个棋盘一样，或者像一个回字形，四边由中心向外不断延伸，第一圈是王所在的京城，第二圈是华夏或者诸夏，第三圈是夷狄；第三，地理空间越靠外缘，就越荒芜，住在那里的民族也就越野蛮，文明的等级也越低，叫做南蛮、北狄、西戎、东夷。(第 107—108 页)

在整个东亚，中国很早就成为一个文明大国，朝鲜、日本、越南等国都采用了汉字，从中国引进儒家和佛道，所以曾有一个以中国为中心的东亚文明。但首先是佛教的西来，就开始了对这个中国中心观的挑战。葛兆光说，佛教有两个空间观念，与中国很不相同："第一个是包括更广的佛教的整体

---

① 黄俊傑：《论中国经典中"中国"概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》，载《台湾东亚文明研究学刊》第 3 卷第 2 期(2006 年 12 月)，第 95 页。

② 同上，第 97 页。

世界。按照佛教的说法，世界并不是以中国为中心的一大块，而是四大洲，中国只是在其中一洲"(第111页)；"第二个是佛教的世界中心观。……既然佛教来自天竺，真理出自印度，那么，印度当然就是世界文明的中心"(第112页)。不过佛教在中国经过长期融合演变，成为传统所谓三教之一，对中国中心的文化观念没有形成太大的冲击。但到唐代中叶以后，情形就发生了根本性的改变。唐代藩镇割据已逐渐显出种族冲突的问题，安禄山、史思明就都是胡人。时至宋朝，北方不断有契丹与西夏的搅扰，后来更让辽、金夺取大半国土，南宋更最终灭于蒙元。所以在宋代，"东亚的国际关系，已经与唐代只有唐称君主、册封周边诸国成为藩国的时代大不一样了，从这一状况来看，东亚从此开始了不承认中国王朝为中心的国际秩序"(第47页)。葛兆光说，也许在宋人的意识里，"中国还不是后来那个多民族共同体的'中国'，但是，渐渐也不再是原来那个以我为中心藐视四夷的'天下'了。这个汉族中国，在越来越变得庞大的四夷的压迫下，显出中国有限的边界和存在的紧张来"(第64页)。南宋弱小，故"中国"缩小而民族意识反而随之膨胀。至清则又一变，以满汉同一，"中国"于是成为有多民族大一统之中国。虽然清朝在乾隆之后逐渐走向衰落，但清朝统治者在接触到从"泰西"来的外族人时，也是把他们当成"夷"而藐视之的。不仅乾隆时对英国使臣马戛尔尼如此看待，就是鸦片战争败于英国之后，清朝的皇帝和官员们仍持如此看法。

葛兆光在此书讨论得很多的一个议题，就是17世纪之后，原来以中国为中心的东亚已经不复存在，中日韩三国渐行渐远，并没有一个统一的亚洲。这当然不是无的放矢，因为他说："近来，很多学者包括日本、韩国以及中国的学者都好谈'亚洲'这个话题，有时候，'东亚'作为一个和'欧洲'或者'西方'对应的文化共同体，似乎也成了一个不言而喻的存在。"正是在这种情形下，葛兆光特别提醒大家注意，"如果说这个'东亚'真的存在，恐怕只是17世纪中叶以前的事情。在明中叶以前，朝鲜、日本对于中华，确实还有认同甚至仰慕的意思，汉晋唐宋文化，毕竟还真的曾经让朝鲜与日本感到心悦诚服，而很长时间以来，中国也就在这种众星拱月中洋洋得意。但是，这一切从17世纪以后开始变化"(第166页)。的确，如果说山鹿素行在德川幕府时代还挪用"中国"于日本，认为日本学者才掌握了中国尤其是儒家文化的精髓，那么到了明治维新以后，情形就大不相同。那是一段复杂而沉重的历史，是至今尚待认真清理和认识的历史。《宅兹中国》关于晚清至民初日本

与中国“亚洲”概念和“亚洲主义”论述的讨论，就在这方面作出了重要的贡献。

19 世纪中后期的明治维新结束了幕府时代，转入以天皇为核心的君主立宪制度，使日本成为东亚最早成功进入现代化的国家。在 19 世纪和 20 世纪初，现代化或现代性乃以西方列强为代表和标准，所以明治维新是全面西化的改革，而在日本西化的同时，也就提出了“脱亚”即摆脱老大亚洲之固陋而转向西洋文明的口号。明治十八年(1885)，福泽谕吉(1834—1901)发表了有名的《脱亚论》。葛兆光特别说明，福泽“在强烈呼吁‘脱亚’的时候，其实并不忘记亚洲的连带性”，不过在福泽和当时绝大多数日本人看来，“这个亚细亚的同盟，当然不能不以日本为盟主”(第 173 页)。“脱亚”是以进步与落后的观念为思想基础，其目的在于使先进的日本区别于滞后的中国、朝鲜等亚洲邻国。但实际上日本“脱亚”既不可能，“入欧”更是幻想，于是改革成功之后，便又反过来强调以日本为盟主的“亚细亚主义”。葛兆光说，1894 年甲午之战日方获胜，“强化了亚洲盟主的观念”，1904 年在日俄战争中战胜俄国，更使“这种盟主的意识就膨胀成了霸主的野心。因此，这种观念蕴涵了日本民族主义的扩张意识，却又以对抗西洋的侵略为旗帜，以所谓追求普遍的亚洲文明为口号”(第 175 页)。这种宣扬东亚同文同种的“亚细亚的同盟”，当然就是日本军国主义后来宣扬“大东亚共荣圈”的理论基础。虽然这是以反对西方白种人的殖民主义为号召，但实质上却掩盖了日本称霸亚洲的野心，为其将朝鲜、台湾地区变为殖民地，又占领满洲，并进一步侵略中国提供说辞。所以葛兆光强调说，这所谓“亚洲主义在很大程度上是日本的‘亚洲主义’，而不是中国的‘亚洲主义’，这个作为西方的‘他者’的‘亚洲’，也只是日本想象的共同体，而不是实际存在的共同体”(第 185 页)。近年来在反对西方霸权的氛围内，“亚洲”似乎重新成为一个热门话题。在这种情形下，葛兆光揭示明治维新以后日本奢谈所谓“亚洲主义”的侵略扩张实质，的确很有必要。从族群或种族的概念出发，把亚洲和西方对立起来，建立所谓“亚洲主义”或“亚洲价值论”，其实与“西方中心论”一样，都是一种危险的意识。

当年日本改革成功，对于希望中国富强的知识分子和想要推翻腐败清政府的革命党人都有极大的吸引力。正如美国学者卡伦·桑贝尔所说：“东亚各国领袖都相信，在如何反抗西方威胁、建立一个现代独立国家方面，日

本提供了一个无可抗拒的典范。”[①]从康有为、梁启超、孙中山到章太炎和鲁迅，近代中国有大量的知识人到访过日本，也从日本间接接受了许多西学的新理论、新概念和新名词。仅以文学为例，桑贝尔说中国、韩国和台湾地区读者“在20世纪头十年里阅读的日本戏剧、诗歌和散文，比他们的先辈们在前此一千年里读过的所有日本作品加起来还要多”[②]。19世纪末20世纪初，梁启超、章太炎等人都曾发表过接近日本当时宣扬的“亚洲主义”言论。葛兆光举出章太炎1901年在《国民报》第四期上发表的文章，“甚至认为对于汉族而言，‘日亲满疏’，‘自民族言之，则满、日皆为黄种，而日为同族而满非同族’。1907年更在日本组织‘亚洲和亲会’，主张‘反对帝国主义而自保其邦族’”。梁启超则于1898年的《清议报》第一册上，提出要“交通支那日本两国之声气，联其情谊”，并且要“发明东亚学术以保存亚粹”。至于孙中山，那就“更是提到亚洲主义的人必定要举的例子”（第180页）。不过这些中国知识分子和革命党人并不是简单模仿日本的说法，我们必须从当时的历史环境去理解他们的用意。朱维铮先生就曾指出，章太炎“排满”号召主要是为推翻清政府的革命造舆论、做宣传，但他并不是一个“彻头彻尾的大汉族主义者”[③]。葛兆光也说，他们当时谈亚洲，“常常是因为对西方列强侵略的警惕，换句话说，是由于‘西方’或‘欧美’的压力而被逼出来的一个‘东方’或‘亚细亚’”。而“另一方面，这也只是处于积贫积弱状态下的中国知识人，对日本迅速‘富强’与‘文明’的艳羡，这种艳羡的价值基础恰恰是对西洋文明以及近代性的认同，并非来自对日本民族与文化的认同”（第181页）。那是一个风云变幻的年代，到1931年“九·一八”事变日本关东军占领满洲，1937年“七·七”卢沟桥事变日本向中国全面开战以后，情形就急转直下，日本提倡的“亚洲主义”、宣扬的“大东亚共荣圈”之侵略实质，也更暴露无遗。然而就是在此之前，毕竟也还有如李大钊这样头脑更清醒的人。葛兆光引用1919年元旦李大钊在《国民》杂志发表的文章说：“‘日本近来有一班人，倡大亚细亚主义，我们亚细亚人听见这个名词，却很担心。’为什么担心？就是因为他

---

① Karen Laura Thornber, *Empire of Texts in Motion: Chinese, Korean, and Taiwanese Transculturations of Japanese Literature*, Cambridge: Mass.: Harvard University Asia Center, 2009, p. 40.

② Ibid., pp. 9 - 10.

③ 朱维铮：《〈民报〉主编章太炎》，见《音调未定的传统》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年，第298页。

已经察觉‘亚洲主义’背后一是‘并吞中国主义的隐语’,二是‘大日本主义的别名’,尽管这种大亚细亚主义在表面上确实有凸显‘亚洲’而拒绝‘欧美’的意思。”(第191—192页)时过百年,这些话在我们今天仍然很有启发,很有针对性。不清楚“亚洲”这个概念的来龙去脉,不了解“亚洲主义”的历史背景,我们就不可能明确自己的定位,不知道如何处理中国、亚洲、世界之间的关系。

正是在这一基础上,我们可以理解葛兆光讨论有关中国道教与日本神道教及天皇制之争论的意义,以及他对19世纪末至20世纪初日本“满蒙回藏鲜”之学的评论。葛兆光指出在日本学界,“有两个关乎日本文化主体的地方似乎不易动摇,一个即日本文化是独立文化……一个是神化的‘天皇’历史”(第199页)。所谓日本文化是独立文化,的确是建立日本主体性面临的一大难题。研究日本宗教和文化史的德国学者克劳斯·安东尼说:“日本有一个很长的传统,就是在与外部世界冲突的基础上,在文化上反观自我。与中国的关系讨论得几乎发疯似的激烈,就因为日本许多传统文化资产事实上来自中国,而非日本本土。”[①]随着日本民族主义的扩张,强调本土之优越,拒绝和贬低外来文化因素,就成为学术与政治纠缠不清且具有强烈意识形态色彩的日本“国学”之特点。王小林在讨论“国学”这一概念的文章里就说:“我们必须首先了解到,日本文化自始至终经历了一个漫长的‘去中国化’,建立日本民族主义精神的过程。从早期的排斥汉字文化的思想,发明假名,到中世纪出现的著名概念‘和魂汉才’,都暗示了日本‘国学’的排他性本质。”[②]他引日本学者久松潜一(1894—1976)出版于1943年第二次世界大战期间的《玉胜间与初山踏》开头一段话,就明确揭示出日本“国学”这种排他性。久松潜一说:“国学主张为了阐明纯粹的日本精神而研究古典文献,同时必须摆脱中国思想的束缚,站在日本的立场上,以坚固大和魂为基础来面对古典文献和古典研究。如果在研究《古事记》与《日本书纪》时,以中国思想和佛教思想进行研究,就不是真正的国学。”[③]中国思想包括儒家和道

---

① Klaus Antoni, "*Karagokoro*: Opposing the 'Chinese Spirit': On the Nativistic Roots of Japanese Fascism", in E. Bruce Reynolds (ed.), *Japan in the Fascist Era*, New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 51.

② 王小林:《“国学”的迷思》,《书城》2011年3月号,第24页。

③ 同上,第26页。

教，佛教也由中国传入日本，这些就都是日本"国学者"用各种办法要去除或边缘化的外来思想成分。他们把日本的神道说成完全是本土特产，而否认任何中国思想的影响，所以1982年东京大学福永光司教授出版《道教与日本文化》，提出日本神道受到中国道教影响，日本"天皇"的名称也来自中国道教，就立即遭到攻击，引起争论。

葛兆光分析了这场争论围绕的一个中心人物，即在日本曾有"最大的东洋学者"之称的津田左右吉(1873—1961)。葛兆光介绍此人说："作为白鸟库吉的私淑弟子，他和白鸟库吉一样体现着明治维新成功之后日本文化界对中国的普遍轻蔑，表现出日本要求摆脱中国历史和文化笼罩的争胜心。……他的诸多观念中，一个重要的思想就是，日本历史与文化是独立发展起来的，而不是在中国文化影响下成长的。"(第200页)然而问题是津田左右吉"虽然是一个感情上的日本主义者，但也是一个理性的历史学家，在研究日本上代史的时候，他面对着一个相当尴尬的困境：一方面他不愿意承认日本文化受到中国文化的影响……但是另一方面他又不能无视历史与文献的证据，把日本上代史说成是自成系统的神话系谱"(第205页)。津田氏在1920年发表的《天皇考》中，不得不依据文献记载承认天皇名号"来自中国道教和中国古典，只是他觉得，这不过是'借用'了中国的词汇而已"(第210—211页)。然而就是这样一位极力贬低日本文化中的中国因素、却又不能完全无视历史和文献证据的大日本主义者，在1937年卢沟桥事变日本向中国发动全面战争之后，竟也遭到日本右翼攻击，被控以对天皇不敬之罪，而不得不在1940年1月宣布从早稻田大学辞去教职，并在次年被东京刑事地方裁判所判为有罪。葛兆光对此的评论发人深省，他说：

> 毫无疑问，每个民族都会为自尊和认同书写历史，"为了证明民族伟大，往往要证明历史悠久"，这当然没有问题。可是，关于过去的叙述只是依赖传说吗？提供过去的记忆只能相信一些神话吗？历史学仅仅是这样的工具吗？历史学家一直宣称历史就像科学，科学的历史学面对过去，应当像聚光灯下操手术刀的医生去挖瘤割疮，却不应当充满爱恨情仇去编造故事。在建构认同和追求真实之间，在国家需要与历史事实之间，历史学家究竟该何去何从呢？在那个时代，他们没有选择，津田左右吉的命运说明，学术常常被政治绑架，历史叙述有时就像事后有意放在现场的证据。(第207页)

“学术被政治绑架”的确是一切研究学术的人——不仅是历史学家——必须随时注意的一个根本问题。学者和其他人一样，都有自己民族、文化、身份认同的立场，都有自己的思想感情，用阐释学一个术语来说，就是我们每一个人认识事物，都必然有自己的眼界或视野(horizon)。但眼界或视野只是认识的开始，而认识和研究的过程就是依据事实和文献材料，不断修正最初认识而逐渐接近真实与真理的过程，在这过程当中，学术必须实事求是，以超越自己眼界和立场的理性原则和逻辑推理为指引。在“建构认同”与“追求真实”之间，在“国家需要”与“历史事实”之间，学者的选择毫无疑问只能是后者，否则便是曲学阿世，便是媚世的乡愿。在日本如此，在中国也如此；过去如此，今天也同样如此。学术的独立在任何时候，都应该是我们去坚持和护卫的。

然而在日本，关于神道为纯粹而且最优越之本土信仰，天皇乃“天照大御神”嫡传子孙的神学谱系，尤其在第二次世界大战前后的20世纪30年代末至40年代中，却成为不容置疑、不可挑战的宗教信条。如王小林所说，在江户时代，本居宣长(1730—1801)已提出研究日本古典之目的，在于“可令大和魂坚固不破，以防汉意之侵袭”。本居宣长的主张经过“以平田笃胤(1776—1843)为首的国学家的普及，特别是通过对神道‘来世观’的重新诠释之后，在日本思想史上，从‘学术思想’嬗变为具有‘救赎’功效的‘终极关怀’，明治维新所依据的‘国家神道’与20世纪前半叶支配日本军国主义体制的‘国体论’，均以此为核心”[①]。日本学者把儒、释、道等中国因素首先通过“神儒一致”、“神佛习合”之类手段，吸收到日本神道思想中，然后再逐渐加强本土信仰，将原来的关系颠倒过来，把这些因素贬低甚至完全排除在大日本国家主义的意识形态之外。王小林说：“从中世纪神道的‘大日如来说’、‘根叶花实论’到江户国学的‘天人唯一’、‘神儒妙契论’，虽然称谓不同且时代各异，但都拥有一个共同的特征，即：新的神道理论的产生总是首先吸收外来思想，然后在‘习合’中用神道概念加以诠释，最终再创立以神道为中心，将外来思想边缘化的新理论。而在这个过程中被反复强调的‘古传’，与其说是神道学派的理论依据，倒不如说是使其理论正统化的信条。所以，‘古传’所具有的象征性意义实在要比其理论

① 王小林：《“国学”的迷思》，《书城》2011年3月号，第25页。

本身大得多。”[①]通过回顾日本近代思想史的发展，克劳斯·安东尼也说，17世纪以来，强调本土主体性而排斥中国儒家影响的“国学”经过荷田春满(1668—1736)、贺茂真渊(1697—1769)、本居宣长及平田笃胤等人的阐述，“便从一种纯语言文字考据训诂之学，变成推进极端民族主义排外思想一种激进的政治意识形态”[②]。安东尼认为，这种极端民族主义就是法西斯主义。他说：“本土主义式地搜寻独特的民族特征，同时又认为从种族和文化方面而言，本民族高于其他民族，这就是法西斯意识形态的核心。”所以他认为这种以大和民族至上为特征的日本法西斯主义，“尤其从文化和种族上优于中国，或者说优于‘汉心’这一观念上，在日本近代史上就看得很清楚”[③]。这对于中国学者，一方面是清醒的历史认识，另一方面也应该是自己为学的警戒。每个学者都有自己的民族文化立场和思想感情，但狭隘民族主义，总以自己的民族优于别的民族，总认为自己的文化高于别人的文化，则很容易走入歧途，甚至有导致法西斯倾向的危险。

学术被政治绑架，甚至主动服务于政治，在日本明治大政时代的“满蒙回藏鲜”之学就表现得尤其明显。葛兆光引用日本学者中见立夫的话说：“日本‘东洋史学’学术领域之形成，大约在1894年至1904年这十年，即日清、日俄战争之间，这一形成期的时代背景——即向大陆帝国主义侵略初期——对此后东洋史学的展开，有极大的影响。”(第232—233页)从学术方面看，日本东洋学之兴起，固然受欧洲学术发展的刺激，也是日本学界从传统的汉学研究走向中国之外的亚洲和东洋，与欧洲汉学争胜的结果。然而这一学术发展与当时现实政治的环境，却还有更深一层的联系。葛兆光说：“明治以来，‘国权扩张论’逐渐膨胀，日本民族主义以所谓‘亚细亚主义’的表象出现，特别是在1894年甲午海战中击败清国之后，日本对于这个过去在亚洲最大的敌手，重新采取一种俯视的眼光来观察，对于中国以及周边的领土要求也越来越强烈。”(第242页)东洋学或“满蒙回藏鲜”之学“借用欧洲流行的‘民族国家’新观念，把过去所谓的‘中国’解释成不同的王朝，这些王朝

---

① 王小林：《日本近代国学宇宙观的形成及其影响》，载台湾中央研究院史语所编：《古今论衡》第12期(2005年3月)，第45页。

② Antoni, “*Karagokoro*: Opposing the ‘Chinese Spirit’”, in Reynolds (ed.), *Japan in the Fascist Era*, p. 55.

③ Ibid., p. 50.

只是一个传统的帝国，而实际的‘中国’只应该是汉族为主体，居住在长城以南、藏疆以东的一个国家，而中国周边的各个民族应当是文化、政治、民族都不同的共同体，所谓‘满(洲)、蒙(古)、回(疆)、(西)藏、(朝)鲜’，都只是中国之外的‘周边’”(第242—243页)。“满蒙回藏鲜”之学以族群观念把中国缩小成汉族所居的地方，即把长城以北、川陕以西的广大疆域都从“中国”划出去。这在20世纪二三十年代整个国际局势的背景上，就显出与现实政治必然的关联。

与此同时，像白鸟库吉(1865—1942)这样的学者就更自觉地把学术与政治相关联，甚至为日本的殖民战争服务。他在1915年出版的《满蒙研究汇报》发刊词中，就直言不讳地说：“满蒙对我(日本)而言，一为北门之锁匙，一为东洋和平之保障，今满洲蒙古为(日本通向)欧亚联络之最捷径，处于未来东西文明接触圈内，我国国民岂可轻忽视之？况我于满洲投入战费二十亿，人员牺牲则在五六万以上。”(第245页)我们不要忘记，在那之后不到二十年，日本对中国的侵略就是从占领满洲开始。所以那个年代欧洲和日本发展得很快的满蒙回藏鲜之学，固然在学术领域的拓展和研究方法的更新方面，都自有其价值，但也摆脱不了那个时代现实政治的背景。正如葛兆光所说：“由于淡化甚至超越民族国家的现实边界和政治领土，隐含了欧洲与日本对于重新界定‘中国’的疆域，重新书写中国的‘历史’的政治意图。尽管古代王朝以及现代中国，确实因为天朝大国的自大，遗留了‘朝贡体制’或‘册封体制’的想象，但是，近代以来中国的落后与衰败，不仅导致了日本对于满洲与朝鲜、俄人对于蒙古与回疆、英人对于西藏、法人对于安南的领土要求，也特别容易引发对于‘中国’的重新界定。”(第266页)那的确是一个国势危于累卵的时刻，而这样的情形与今日局势当然已大不相同。中国现在似乎正在努力摆脱百年以来落后与衰败的困境，但回顾近百年来的历史变迁，检讨近代历史和学术进程的轨迹，对于我们在历史变动中有比较清醒的头脑，对于坚持理性和真理的追求，都绝非陡然。

读过《宅兹中国》，我们对学术与一时代政治、历史和思想环境之关联，必然有深切认识。《宅兹中国》一书本身就与我们所处时代的政治、历史和思想环境密切相关，是站在中国学者立场，对国际学术环境中提出的一些重大问题做出反思和回应。书中最后一章回顾和检讨20世纪二三十年代以来中国学术发展的情形，更把问题直接提到了中国当前的状况。葛兆光拈出

1925年成立的清华学校研究院,即近年来被人谈论很多的所谓“清华国学院”,以及1928年成立的中研院历史语言研究所,即后来迁到台北的中研院“史语所”,这两者都是中国现代学术成功的典范,而成功的因缘际会,葛兆光认为“除了当时中国学术正处在从传统向现代转化的关键时期、外在相对平稳的社会环境恰好给了学术界一个契机,以及各自拥有一批兼通中西的学者外,从学术的角度看,有以下三方面原因:第一,他们始终站在国际学术前沿,不仅在研究领域上把握了国际学界的关注点,而且在方法和工具上始终与国际学界同步”(第273—274页)。第二,他们不是亦步亦趋简单跟随国外“汉学”,而是“逐渐建立中国的立场、问题和方法”(第274页)。第三,“那个时代恰恰在中国不断出现了新资料。像殷墟甲骨、敦煌文书、居延汉简和大内档案等所谓四大发现,都在那个时代的新思路和新眼光下被使用起来,并且给重新理解历史提供了坚实的基础”(第275页)。这最后一点,葛兆光说是“地利”(第275页),那么20世纪二三十年代“相对平稳的社会环境”则理所当然应该是“天时”。以“地利”而言,近数十年来许多考古发现,无论马王堆、三星堆、秦兵马俑,还是郭店楚简,其重要也许并不亚于20世纪二三十年代的发现,可是今日中国学术显然没有与国际学界同步,更不说站在国际学术的前沿。这当中缘由,显然是在相当长的一段时间里,中国缺乏平稳宽松的社会环境,没有让学者有充分的自由去独立研究,而且自我封闭,失去与国际学界互动交流的机会。没有“天时”,“地利”就无法得到充分利用,更不会有“人和”。相比之下,当年“清华国学院”就几乎成为一段传奇式的历史,一种不可企及的辉煌。这一点在我们当前所处的环境中,是应该深刻反省的。如果我们意识到学术环境不能完全脱离更大的社会政治的环境,如何改善我们当前的学术、社会和政治环境,就值得我们深入探讨。

葛兆光在《宅兹中国》结尾的一段意味深长地说:“那么,现在的中国大陆的文史学界,是否能够在这个国际国内形势越来越复杂的背景下重新出发,对传统中国文史有新的研究,不仅成为新的‘国际学术潮流’的预流者,而且成为对中国文史有新诠释方式的研究基地呢?”(第304页)他提出“从周边看中国”,打破传统文史研究只注视自我的局限,扩大研究视野与范围,从外部和他者的眼中看中国,认为这有可能是中国学术发展的“第三波”,“也许在某种程度上可以刺激学术史的变化”(第282页)。他论述了“从周边看中国”的几个特点,首先是不同于西北史地考古和文献的研究,也不同于中

西文化的比较或对比。与此同时，与欧洲日本的关注满蒙回藏和中国周边不同，这是以中国为关注中心，是从中国立场出发的研究。在复旦大学文史研究院，葛兆光领头把“从周边看中国”变为研究实践，他和他的同事们在几年之内已经取得可观的成绩，引起国内和海外学界的重视。毫无疑问，这的确是很有发展潜力的学术研究新领域，在中国学术发展史上很有可能形成一波新潮，造成一定影响。是否如此，当然有待未来数年的持续努力。

葛兆光很自觉地意识到学术研究与民族立场的纠缠不清，而由此提出传统文史研究的意义究竟在哪里的问题。他回答说：“我觉得，除了给人以知识的飨宴，训练人们的智力之外，一个很重要的意义就是建立对国族（是文化意义上的国家，而不是政治意义上的政府）的认知，过去的传统在一个需要建立历史和型塑现在的国度，它提供记忆、凝聚共识、确立认同。”（第291—292页）我认为这是值得深入讨论的一个重要问题。我完全赞成葛兆光区别“文化意义上的国家”和“政治意义上的政府”，因为在文化意义上认同中国、爱中国，绝不等于认同某一政治体制和政府，而这一点似乎在不少人是理解混乱，没有分清楚的。目前在亚洲和整个世界，中国在经济上正在逐步强盛起来，在学术环境方面，比起三十多年前也有明显的改善，中国学者优秀的学术著作，也逐渐受到国际学界的重视。尤其在这种时候，区别学术文化和政治利益，更是非常重要。

葛兆光提出“建立对国族的认知”作为文史研究接近于终极的意义，也许不同人有不同看法。我的看法就略有不同。在历史上，当民族存亡成为现实问题时，民族意识，包括国族的认知，就必然会十分强烈。葛兆光讨论“中国”意识在宋代的凸显，就是很好的证明。在近代历史上，民族国家的概念更是十分明确。研究本国文化传统当然有助于国族的认知和认同，这可以说毋庸置疑，然而这是否应该是文史研究最重要的意义，就值得再探讨。我读《宅兹中国》感受很深的，的确有对于中国——包括“主体性”和“空间性”之中国——更为深刻的认知，作者针对西方理论观念的挑战、针对近代日本“亚洲主义”论述去中国化的企图，从中国学者立场，以深厚的学术修养为基础，做出理性而有力的回应，更让我深为感佩。然而我并不觉得，对中国或国族的认知是读此书最重要的收获。对于读此书的大多数中国学者和读者，也许国族认知本来就不成问题。在我自己，无论是从后殖民主义“离散”和“位置性”概念出发来解构中国和中国性，还是从日本极端民族主义

“国学”或“东洋学”出发来贬低和蔑视中国，都不仅使我认识到这种自我中心或国家主义理论的错误，而且也使我警惕同类型的错误。如后殖民主义“位置性”概念那样强调自己的生存环境，突出自己族群或社会团体的利益，对于更开阔的学术研究来说，终究还是弊多于利。尽管后现代主义理论解构了理性，但我仍然相信，学术研究或对事物的认识都要有超越的理性原则，可以而且必须超越自我、族群和国家（包括文化意义上的国家，更不用说政治意义上的政府）。后现代主义理论解构了理性，却又无法提出一个群体共识的基础，最后就只有身份认同的政治，剩下自我和小群体利益的认同，从而造成共识的消亡，社会的碎裂化、片断化。这正是当代西方社会一个十分深刻的危机，而在一定意义上，后现代主义理论可以说就是这一危机在理论上的表现。因此，我认为对历史和事物理性的认识，甚至超越国族范畴的认识，才是文史研究最终意义所在。所以，一方面我完全赞同文史研究有“提供记忆、凝聚共识、确立认同”的重要作用，另一方面我又认为能够真正做到这一点，而不被政治所绑架和利用，又必须强调学术的独立，强调学者的独立人格和批判思考。在国族的认知与学术的独立之间，后者更为根本，也更值得注重。其实这两者并不是非此即彼，互不相容。《宅兹中国》凸显了中国学者的立场，书中的论述能够令人信服，不仅是因为有明确的立场和情感，而且更是因为有充实的文献和史料，有严密的逻辑和清晰的思路，有问题意识和把握学术动向的敏感，有理性的分析和论述。此书无疑是当代中国学术一个相当成功的范例，不仅为我们提供知识，而且刺激我们去深入思考。我相信，《宅兹中国》在国内和国际的学界，都会引起反响，在重大学术问题的探讨上将会产生巨大的影响。

（此文为2011年6月在香港城市大学举办的第一届书评讨论会而写，
最先发表于2011年台北《思想》第18辑，接着在2011年7月又
发表在广州《开放时代》。这次结集，在文字上略有修改）

法西斯时代的日本

第二次世界大战结束后，曾横行一时的法西斯主义在欧洲完全失败，尤其战后德国对希特勒的纳粹统治有深刻彻底的反省和批判。在二战中，德国、意大利、日本三国结成轴心同盟，二战之后，德国纳粹主义和意大利法西斯主义都被彻底摒弃，但日本的情形则有所不同。虽然二战后日本历史学家如丸山真男等一直批判帝国日本为法西斯国家，但由于美苏冷战局势的形成，中国成为共产党国家，日本则是美国在亚洲重要的盟国和基地，把日本与战前的历史迅速切割，树立一个较为正面的形象，才更符合美国的战略利益。于是以哈佛大学教授兼美国驻日大使赖肖尔(Edwin O. Reischauer)为代表的所谓“现代化学派”，就提出完全另一套理论，断言明治维新是一次自上而下和平进行的非暴力革命，是迅速成功的现代化范例，与德国和意大利都不同，所以日本不是法西斯国家。至于20世纪30和40年代的日本，那只是在这不断进步过程中走的一段弯路，可以迅速矫正。这派理论在20世纪50年代逐渐成为西方、尤其是美国学界日本研究的主流，而像丸山真男这样本土的日本历史学家，反而被视为观点陈旧而受到排斥。因此，在很长一段时间里，关于二战中德、意、日轴心同盟的三个国家，关于法西斯主义，就很少有人做比较研究。最近十多年来，这种情形才逐渐有所改变，在西方开始出现了关于法西斯意识形态之比较研究。2004年，纽约帕格瑞夫·麦克米伦公司出版了由加利福尼亚圣荷塞州立大学布鲁斯·雷诺慈教授(E. Bruce Reynolds)编辑的一部论文集，题为《法西斯时代的日本》(*Japan in the Fascist Era*)。这部论文集在同类书籍中，以内容翔实、分析细致而特出，值得向更多读者推荐。我在此就按照此文集各篇顺序，介绍此书内容。

这本书共收六篇论文，从不同角度讨论二战前日本极端民族主义即法西斯主义思想的起源、发展和危害。书中对法西斯时代有一个很明确的时间限定。约瑟夫·索蒂尔(Joseph P. Sottile)在第一篇开头就说：“法西斯时代开始于1922年10月28日之意大利，在那一天，曾经是社会主义鼓动家和

记者的本尼托·墨索里尼带领黑衫党徒走上罗马街头,以革命式的行动公开反对意大利的自由派政府。法西斯时代结束于东京湾,帝国日本在屡遭挫败并受到两颗原子弹攻击之后,终于在 1945 年 9 月 2 日宣布投降。”①在这带有标志意义的两大事件之间,是一段种族主义理论泛滥、国与国之间赤裸裸弱肉强食的历史,充满了血腥暴力。20 世纪二三十年代,美国和欧洲都出现了严重而且长期持续的经济大萧条,很多人对自由资本主义经济深感失望,又惧怕俄国领导的共产国际,于是法西斯主义作为既反资本主义,又反共产主义的“第三条道路”的意识形态便应运而生。法西斯主义崇拜领袖,其铁血强权的主张、统一而有效率的行动,对许多想摆脱疲弱状态而强大起来的政治势力,一时间显得很有吸引力。正如索蒂尔所说:“从 20 世纪 30 年代到战争形势发生逆转的 1943 年,法西斯主义在短时期内,曾经是蓬勃向上的意识形态。它提供了一种新的政治方法,可以用根深蒂固的国家、种族、神话和超越的精神观念作为现代社会的凝聚力量,取代经济决定论铁定的规律。”(p. 1)法西斯主义作为意识形态,在 20 世纪 30 和 40 年代曾有相当大的影响力,在德国、意大利和日本更成为一种特别的政治制度。

赖肖尔提出的“现代化”理论强调日本与德、意不同,20 世纪 80 年代初罗伯特·斯博尔丁(Robert M. Spaulding)写的一篇文章就可以代表这一派的看法。他认为 20 世纪 30 年代“极端民族主义”的日本并不是法西斯主义,那时候“国家神道教”为政府的任何政策都可以提供辩护的理由,于是有占领满洲以及后来的种种行动。但他认为日本在中国的军事行动乃是出于日本觉得中国太弱,要从西方列强瓜分中国的威胁下拯救中国,是出于对共产主义的恐惧和日本人作为亚洲人的骄傲。他指出二战后日本成功施行民主制和资本主义,奉行和平主义,保存传统文化价值,就都证明 30 年代的日本是一种“反常情形”。在这篇文章里,由肯定日本的现代化开始,已经走到为日本的扩张和军事行动辩解的地步。这种“现代化”理论逐渐也被一些日本学者接受,强调日本的独特性而区别于德国和意大利。德、意、日之间当然有一些差别,例如日本没有一个法西斯式的政党,没有一个特别有魅力的领袖,而且和二战前日本在基本政体结构上具连续性。然而这些并不能掩盖

① E. Bruce Reynolds: *Japan in the Fascist Era*, Palgrave Macmillan, 2004. 以下引用此书,只在文中标明页码,不另注。

德、意、日之间更多相似之处。明治维新后的日本，尤其在甲午战争和日俄战争中获胜而极度自我膨胀的日本右翼，极欲使日本变成强国，极力向外扩张成为帝国主义，尤其强调集体主义和国家主义精神，这些都显然和德、意两国十分接近。所以索蒂尔认为："军国主义的日本在一个精英集团带领之下，经过一段大规模总动员和社会协调，宣扬一种理想化的民族意识，并把日本与两个取向相同的国家结为同盟。……虽然这三个国家之间有明显区别，但其相似之处更令人触目。研究这些共同之处就可以为理解三个轴心国的历史提供一把钥匙。"(p. 17)在索蒂尔看来，把日本作为轴心国之一与德、意两国联系起来考察，对于研究 20 世纪产生的法西斯主义的起源和历史，具有关键作用和重要意义。

克劳斯·安东尼(Klaus Antoni)从本土意识的扩张，尤其从思想史和政治史上贬低中国影响的角度，探讨日本法西斯意识形态的起源。安东尼首先指出，20 世纪 80 年代在西德有所谓"历史学家之争"(*Historikerstreit*)，其结果是把法西斯这个概念仅限于墨索里尼统治下的意大利，而认为 30 和 40 年代纳粹德国和天皇统治下的日本都不该称为法西斯。与索蒂尔一样，安东尼反对这一观点，他认为"本土主义式地追求一种独特的国民性，加上一种在种族和文化意义上以本民族高于其他民族极具侵犯性的观念，就标志着法西斯意识形态的核心"(p. 50)。经过明治维新，尤其在甲午战争击败中国之后，日本加入帝国主义列强的阵营，福泽谕吉提出脱亚论，以高于亚洲邻国为日本进步的标志。如此一味强调民族的纯粹、独特和优越，就是法西斯意识形态的本质，而向外扩张和侵略，就是法西斯主义的实践行动。

安东尼从思想史角度考察问题，指出日本往往会在与外部世界冲突的基础之上，在文化上反衬自我。由于日本传统文化资源大多来自中国，而非出自本土，所以日本与中国的关系就往往扭曲得很厉害。例如儒、释、道都从隋唐时代的中国传到日本，与总称为"神道"的本土宗教观念相结合。虽然日本文化以融合外来成分为其显著特征，但在日本很早就产生了一派理论，宣称外来文化传入日本，不仅被吸收而日本化，而且在日本才发展到更高的程度。另一个办法则是尽量在外来文化的框架中寻找本土文化也有的成分，然后把这些成分完全本土化。以佛教为例，通过所谓"神佛习合"，就把外来的佛教成分与神道中的本土成分相连接。天台宗的佛教徒就宣称说，佛祖或菩萨曾在日本"本地垂迹"，所以神道的神都是佛或菩萨的"权

现"。主张融合的"两部神道"就认为,日本的天照大日神就是昆卢遮那佛或大日如来。这种主张外来和本土成分融合的理论,在日本早期历史上占据主导。到德川时代,融合理论就逐渐被颠倒过来。神道中的吉田神道派就把佛祖"本地垂迹"的说法反过来,认为佛教的神只是神道诸神第二等的显象。在近代日本,对儒家也发生类似转变,把儒家的伦常说成是日本本土早就具有的观念。安东尼认为:"把外来文化特征据为己有这种做法,在社会科学中称为'归化',这在20世纪日本极端民族主义和法西斯意识形态的发展中,都非常重要。"(p.51)由于日本传统上吸收许多来自中国文化的成分,对儒家和中国文化态度的变化就最能见出日本本身在近代的转变。

圣德太子在公元604年颁布的"十七条宪法",可以看出中国儒家文化对当时日本产生过巨大影响。不过日本和唐代中国仍然有一个根本区别,即中国以科举取士,以学问和品德为社会升迁的途径,而日本有家族作为社会结构的基础,从来注重血缘门第,就不可能把伦理道德作为权力的基础。在不同时代,日本天皇和幕府都以世系为根基,天皇宣称是天照大神的嫡传后代,由皇族一系发源的清和源氏,发展为源氏家族,则成为幕府权力的来源。儒家思想在幕府时代有很大影响,不过日本重要的儒者往往是习佛之人,就可以看出日本思想杂糅各种思想成分的特点。德川儒学两个最重要的奠基者藤原惺窝(1561—1619)及其大弟子林罗山(1583—1657),都是由和尚转为儒者。藤原1591年到江户后才由佛转儒,林罗山1604年由他师傅那里才接触到儒学,他后来成为德川家康的顾问,以朱子学为基础,为建立德川幕府的一套典章制度贡献很大。这种日本的新儒学直到19世纪中叶都很有影响。

德川幕府的晚期出现了所谓水户学派,这一派儒学虽然由德川家族的一支所支持,但在19世纪却发展出反对幕府制的政治思想,主张"重新树立"以天皇为中心的所谓古制。水户学派体现了把儒家思想归化的"神儒一致"倾向,为一个新日本帝国的诞生奠定基础。山崎阇斋(1619—1682)、跡部良显(1659—1729)等人颠倒过去儒学和神道的等级,宣称神道是唯一大道,儒学只有次等的意义,在儒学与神道一致的地方,儒学可为神道的辅助。安东尼说:"水户学派创立了一种强有力的政治意识形态,为后来的明治维新,也就为明治时代的民族国家之建立,提供了学理原则,因而成为德川幕府晚期最重要的民族主义学派。晚期水户学派颠倒儒家和神道的关系来融合不同文化成分,就在最终归化儒学并发展一个独特而特殊的日本民族这一倾向

上，跨出了决定性的一步。”(p. 53)在这一倾向上，井上哲次郎(1855—1944)是一个代表人物。这位国家主义的理论家可以说完成了儒学在近代的彻底日本化，按照他的解释，儒家的伦理观念完全与日本的本土文化一致，但他所提倡的完全本土化的“国民道德”却区别于“外国”的儒家伦理。在20世纪30和40年代日本帝国的国民教育中，井上哲次郎的理论极有影响，而且在二战后“日本人论”的讨论中，也还可以见到这一理论的影子。

明治维新后的19世纪晚期，淡化对日本文化中的中国影响，脱亚入欧，就成为近代日本思想的基本成分。福泽谕吉等视儒家思想为阻碍现代化进步的绊脚石，是落后的、反现代化的亚洲文明之象征。安东尼指出，日本淡化中国文化成分并不只是近一百年来现代化进程中产生的问题，而在日本思想史上还有更深的根源。德川时代本土的“国学”，就已对儒家和中国文化有激烈批评。这种最先是义理探讨甚至只是文字训诂的“国学”，逐渐发展到激烈反对德川幕府制度，而主张重建一个据说曾存在于远古“黄金时代”的神圣政体。与水户学派同时发展起来这种本土“国学”，从17世纪到19世纪越来越影响日本的学术思想，在明治维新后达到巅峰。有代表性的国学者包括荷田春满(1668—1736)、贺茂真渊(1697—1769)、本居宣长(1730—1801)、平田笃胤(1776—1843)等，他们把国学从纯文字训诂和文本考察变为大力宣扬极端民族主义和激烈排外的一种政治意识。

中国儒家本来就把上古三代视为理想的黄金时代，日本的国学者则把这一观念用于日本。如贺茂真渊和他的弟子本居宣长就极力建构一个纯粹的古日本，一个没有被中国外来文化“污染”的日本。贺茂真渊以平生精力解读成书于8世纪的《万叶集》，那是借用汉字来表音的一部古代日本诗集，他希望这些诗可以代表没有受中国影响的纯粹古日本精神。本居宣长则费了几十年时间研究写于8世纪初、混杂了宗教与文学、神话与历史的《古事记》，认为那部书才真正表现了没有受任何外来影响的纯粹的日本精神，证明日本优于中国。他批评中国儒家文化的理性主义，认为《古事记》所描述的创世神话表现了早期日本人与本土诸神之亲近，而那是其他民族，尤其是中国人完全缺乏的。安东尼认为：“这种典型宗教的、民族自我中心的建构，就为近代神道提供了神学的基础，并使本居通过形式逻辑的推论，狂热地谴责中国。依本居的观点看来，只有在中国，由于脱离了日本诸神本初的神圣

真理，才有必要造出像儒家这样一种哲学。……本居对儒学的批评最先还集中在一切理性主义世界观的局限上，但很快就发展为一种仇外心理，叫嚣要报复中国。”(p. 56)

贺茂真渊虽然批评儒家，却赞扬也是来自中国的道家，但本居宣长则完全否定中国的思想。所以安东尼认为：“在本居宣长那里，我们可以看到晚期‘国学’从文字训诂和历史语言学出发对儒家的批评，转而为对一切中国事物彻底的拒斥。在这方面走向极端最应该承担责任的是平田笃胤，他狂热地崇拜天皇，并宣称日本比其他任何国家都更优越。”(p. 56)像平田笃胤这样的国学者强调只有日本天皇是天照大神嫡传，所以比任何其他国家的元首都更优越，而天皇统治也必将达于万世一系的永恒。于是在明治维新日本现代化开始的时候，极度轻视中国和儒学的日本“国学”就已建构起了一个以日本为中心的世界观，为后来日本侵略亚洲其他国家的军事行动奠定了思想基础。安东尼总结起来说：“国学想象的日本在世界上的地位，尤其与中国的关系，都在极大程度上助长了 20 世纪 30 和 40 年代扩张主义的意识形态。没有日本在文化上优于中国和亚洲其他各国的信念，就很难设想在那些年代里侵略亚洲的军事行动。”(p. 57)本土“国学”和水户学派的结合产生了所谓日本“国体”的意识，那是日本法西斯意识一个重要的思想根基。

“国体”最先是水户学派的会沢正志斋(1782—1863)在 1825 年发表的《新论》中提出来的概念，那正是日本历史发生重大变化的时刻，德川幕府终结，日本逐步打开国门，建立起现代日本帝国，天皇不仅是国家元首，而且被奉为活的神。会沢把《古事记》和《日本纪》的神话视为历史事实，认为天皇是天照大御神的后代，万世一系地统治日本，所以日本乃“神国”，远比中国和其他邻国优越。最激进的国学者平田笃胤在其《古道大意》中，更把这神性扩大到每个日本国民，认为从最卑贱的贫民到地位最高的精英，所有日本人都是神的后代。所谓“国体”就不仅指国家这样的体制和实体，而是指日本民族这一整体，他们都是神的后裔，而天皇则是这神圣家族之父，日本人必须“忠孝一致”，绝对服从天皇。1890 年颁布的《教育勅语》把这种“国体”思想具体贯彻到日本的国民教育中，在明治后期直到 20 世纪 30 年代都极具影响，后来再通过一系列立法，“国体”更渗入日本法律，成为一种极权主义的意识形态。到 1941 年，在“八纮一宇”的口号下，天皇所治已经不限于日

本，而扩展到日本以外，把“国体”概念扩大到整个亚洲。在许多日本激进的国家主义者看来，战败俄国和中国、占领朝鲜、建立满洲国等行动，都像是恢复了古日本的辉煌，就像古代日本人击败阿伊努人和熊袭人，或传说中神功皇后成功进击新罗一样。

在第二次世界大战中，纳粹德国，包括希特勒本人，都十分赞赏日本的武士道精神和日本在种族上宣称的高度同一、对天皇的绝对忠诚以及不受外来影响的独特和纯粹。20 世纪 30 和 40 年代初的日本与德国在意识形态上的确十分接近，而法西斯主义的思想和行动给这两个国家都带来了灾难性的后果。随着世界局势的改变，尤其是中国和亚洲其他一些国家在世界经济中起越来越重要的作用，日本的学界和政治、经济领域都开始讨论重新“返回”东亚的问题。但安东尼认为，自 30 年代以来，日本自认为独特优越的“国体”意识把自己孤立起来，成为种族优越的法西斯意识，所以日本必须“抛弃支撑这一意识形态的神话，才有利其‘返回’亚洲”(p. 68)。没有深刻反省日本在二战中侵略中国和其他亚洲国家的历史，日本和周边邻国的关系就的确是一个长期存在的困难问题。

在此论文集第三章，克利斯多夫·斯皮尔曼(Christopher Szpilman)集中讨论从 1918 年到 1941 年间，日本法西斯思想的兴起。第一次世界大战后，在日本最早鼓吹极权主义的是曾在美国和德国研习哲学的鹿子木员信(1884—1949)，他宣称中国因为怠惰和耽于物质主义而贫弱不堪，印度则因为一味追求精神、脱离现实而沦落，只有日本综合了中国、印度和西方文化的精髓而臻于强盛，所以日本应该引领中、印和其他亚洲各国走出困境。鹿子木员信因此警告中、印两国，不要阻止日本来拯救他们的努力，因为拯救亚洲是大日本帝国的历史使命，没有任何力量可以阻挡这历史使命的完成。斯皮尔曼指出，虽然鼓吹日本拯救亚洲那些极权主义者口口声声说关注全部亚洲人的利益，其实眼里只有日本的国家利益。在他们看来，“亚洲不过是一片尚未开发的土地，只等日本多余的人口去殖民征服。亚洲也是尚未利用的自然资源，被‘劣等民族’白白浪费着”(p. 92)。日本当年大谈泛亚洲主义，其实不过是为其向外扩张侵略制造舆论和借口。

20 世纪初，日本出现了“老社会”和“犹存社”等极端民族主义社团，参与创建这些社团的活跃人物满川龟太郎(1888—1936)在 1931 年就宣称说，满

蒙从来就不属于中国，而日本因为人口膨胀，就有“民族生存的自然权利”去殖民满蒙一带地区。这和希特勒提出的所谓“生存空间”(Lebensraum)观念可以说如出一辙。满川亀太郎还借用另一个极端民族主义者北一辉(1883—1937)的国家社会主义理论，认为世界分为“资产阶级”国家和“无产阶级”国家，如果说贫富不均造成的社会不公正和阶级斗争可以通过革命手段来重新分配个人财富，那么国与国之间也可以通过革命手段，甚至动用武力，来解决“富国”如英、美和“穷国”如德、日之间资产分配的不均衡。在20世纪30年代支持日本极右翼、在战后的1945年又加入日本社会党的实业家石原广一郎(1896—1970)，就曾大力主张日本向亚太地区扩张。他认为日本是缺乏资源的小国，人口密度又太大，占领满洲是唯一出路。但他的野心不仅止于满蒙，而认为当年美国治下的菲律宾、英国殖民地马来西亚、荷兰占领的印尼和白人为主的澳洲都该是日本殖民的区域。他在《新日本建设》一书中说，“由白人来统治东方这些人口稀少的地区”而阻挠日本“东亚移民”，乃是“违背自然法则”(p. 93)。这种以白种、黄种的种族观念为基础的论述，在极右社团“犹存社”成员中相当普遍，如大川周明(1886—1957)就提出种族主义的历史观和文明冲突论，认为将来世界必是“亚洲最强国”的日本与“西方最强国”的美国之对决。然而不仅“犹存社”，1933年成立的大亚细亚协会包括各色人物，也是以种族观念为基础。当时日本右翼思想十分庞杂，包括日式极权主义、社会达尔文主义(附带与之相关的优生学和美化战争的思想)、反犹主义，对资本主义和资产阶级的仇视、极端反议会制，以及极力宣扬对外扩张。这些也是在法西斯主义和纳粹主义中都普遍存在的思想，所以斯皮尔曼说，综合这些思想，“就强烈显示出日本右翼思想与欧洲法西斯主义或国家社会主义即纳粹之契合。宣扬这些思想的人在20世纪30年代就成为日本法西斯主义的鼓动者”(p. 99)。

有些学者否认日本是法西斯国家，理由是日本极右分子只代表当年日本思潮中一小派，对当时的政策并未产生决定性影响，不像在德国和意大利那样，而且他们还受到当时政府的迫害。例如右翼军人首领永田铁山将军1935年遭暗杀，1936年帝国陆军部分军官发动军事政变失败后，参与其事的北一辉遭逮捕并被处死刑，荒木贞夫将军如果不是法西斯分子，大概不会调离拥有大权的高位而且永未受重用，中野正刚则在东条英机首相的压力之下，不得不在1945年切腹自杀。但斯皮尔曼认为，所有这些证据恰好说

明，法西斯主义在战前的日本已经占据统治地位。斯皮尔曼梳理了一些历史细节，指出日本陆军所谓“皇道派”一些年轻军官在1936年发动政变失败，北一辉被捕并被处死，而“皇道派”首领荒木贞夫和真崎甚三郎是很多学者都公认的法西斯分子。“皇道派”的失势造成军方另一派即所谓“统制派”的得势，但在军事政变之前数月，一个“皇道派”军官刺杀了永田铁山，而永田铁山正是东条英机和其他“统制派”军官们崇拜的领袖。如果永田铁山是学者们公认的右翼法西斯分子，那么1936年2月那次军事政变失败后，跟从永田铁山并认同他的极权思想的“统制派”掌握了军政大权，恰好证明是法西斯分子控制了日本的政治局势。

接下来第四章，盖哈尔德·克列布斯(Gerhard Krebs)讨论了二战当中日、德轴心同盟的“犹太人问题”。他指出在德国纳粹兴起之前，日本早已有反犹主义的根基，但希特勒掌握政权之后，更助长了日本反犹主义者宣传的犹太阴谋论，即认为犹太人串通起来，在各国攫取经济和政治权力。日本的种族主义和扩张主义在20世纪30和40年代的世界政治环境里，尤其与德国和意大利结盟时，就必然加剧了对所谓“犹太问题”的重视。日本反犹主义者把日本与西方的对立，包括太平洋战争的爆发，都说成是犹太人阴谋的结果。1941年12月7日，日本偷袭珍珠港，与美国不宣而战，这些反犹主义者却声称这不是与美利坚“合众国”(United States)之战，而是与“犹种国”(Jewnited States)之战(p. 108)。种族主义是法西斯意识形态必有的成分，在与纳粹德国结盟之后，反犹主义也必然成为日、德关系中重要的一环。

沃尔特·斯基亚(Walter Skya)在第五章讨论德国纳粹主义与日本神道极端民族主义的关系。他首先指出西方虽然有成千上万讨论法西斯和纳粹的书籍和论文，但对于日本二战前和二战期间的意识形态，却大都忽略或完全不了解。在他看来，日本在战争当中起了非常重要的作用，1931年日本占领满洲就可以作为第二次世界大战的开始，1941年日本偷袭珍珠港使美国卷入，更是进入全球战争的标志，而1945年8月15日裕仁天皇宣布投降，也就宣告了第二次世界大战的结束。然而西方人提起德国纳粹和意大利法西斯，都很清楚其含义，然而对日本的情形却不大了然，甚至研究现代日本的学者们也各执一端，缺乏一致的见解。在斯基亚看来，考察天皇与国家的关系就可以明显见出日本逐渐走向法西斯化的过程。颁布于1889年的明治宪

法，还可以看见德国立宪君主制理论的影响，到19世纪90年代穗积八束的宪法思想，就已经转向绝对君主制，而到大正早期上杉慎吉等人的政治思想，则完全变为以天皇为中心的极权主义意识形态。大正及昭和时代的极端民族主义者鼓吹极权主义的神道意识，极力主张向外扩张，与欧洲法西斯主义的意识形态互相呼应。

斯基亚分析了希特勒对日本的看法。希特勒根据19世纪种族主义理论奠基人德·戈比诺(De Gobineau)的思想，认为白种雅利安人是最优等的民族，是文化的创造者，日本民族善于吸收雅利安文化，所以成为亚洲各民族领袖，虽然不是文化的创造者，却也是文化的运载者。日本在日俄战争中击败俄国，使希特勒印象深刻。斯基亚认为，希特勒在1924年写《我之奋斗》时，已暴露出他主张大力扩张的野心，"在仔细思考与外国结盟时，已考虑意大利和日本是唯一合适的伙伴"(p. 137)。希特勒纳粹思想另一个重要部分，是认为雅利安人有为集体牺牲个人生命的意愿，提倡为国家民族去死的精神。在这一点上，日本军人与之相比毫不逊色。日军在1937年7月7日发动"卢沟桥事变"，全面入侵中国，使希特勒对之刮目相看。日军攻占南京时，希特勒更立即下令给作战部长布隆堡(Werner von Blomberg)将军，要德国军队彻底了解日军的作战技术。1937年12月17日，《朝日新闻》刊载了希特勒的照片和来自柏林的一篇报道，大字标题为"希相盛赞皇军"。日军在中国的节节推进使希特勒深信德日军事同盟的必要，尽管这会严重损害德国在中日两国之间保持的外交平衡。希特勒在1939年9月1日入侵波兰，德军在波兰和随后在法国成功展开闪电式攻击，使日本方面也产生结盟的意愿，于是在1940年9月27日，日意两国代表在柏林与德国签订了三国结盟的条约。按此条约，日本承认德意两国在建立欧洲新秩序中的领导地位，德意两国也承认日本在建立东亚新秩序中的领导作用。裕仁天皇下诏书，以日本所谓"八纮一宇"的观念，表示与德意结盟，共治天下。一年之后，在1941年12月7日，日本发动了自己的闪电式攻击，以扇形展开，从东南亚半岛一端的新加坡到中太平洋的夏威夷，几乎同时发动攻势，把美国也卷入战争之中。正如斯基亚所说，德国一直想进攻美国，但苦于没有足以支撑远距离作战的空军和海军力量，也就一直不敢贸然行动。日本偷袭珍珠港，就做了希特勒想做而未能的事。所以斯基亚说："当希特勒和其他纳粹首领观察日本在亚洲和太平洋作战时，他

们还能绝对相信雅利安族比其他一切民族更优越,更能为别人牺牲自己的生命吗?在这方面,日本人毫无疑问证明他们更优越。虽然德国纳粹和激进的日本神道国家主义者都有在战争中自我牺牲的理想,日本人却把这理想贯彻得更彻底。"(p.150)

这部论文集以编者布鲁斯·雷诺慈的文章结尾,讨论法西斯时代日本的政治制度,即天皇制。他首先指出在20世纪30年代,日本许多知识分子和官僚都把法西斯主义视为达到集中管理和计划经济的手段,认为那代表了未来的潮流。后来担任过日本首相的岸信介就曾不仅注意德国和意大利的模式,而且对斯大林治下苏联的第一个五年计划也有很深刻的印象。关于明治维新后建立起来的天皇制,雷诺慈强调说那"绝不是什么'传统'制度。明治维新的领袖们故意建构了一个1868年之后的'天皇制',用君主来做一个方便而不可或缺的焦点,以保证现代民族国家民众的政治忠诚。他们利用皇族世系的神话,在完全误导人的'复辟'口号下,引导日本民众进行革命性的改变"。他进一步说:"刻意制造一个以天皇为中心的国家宗教,其缘由反映出马基雅维利认可的一个原则,那就是'哪里有宗教,哪里就可以建立起军人政权,没有宗教来建立军人政权,就很难实现'。"(p.160)法西斯政治制度是一种强权制度,是压制个人自由,一切以国家意志和利益为目的的制度。法西斯政治制度很重要的另一特点,是政治的神圣化,是把法西斯主义变成一种宗教式的信仰。墨索里尼就操纵神圣罗马帝国的形象,以恢复古意大利精神为号召,希特勒也声称复活古条顿骑士和德意志人民(Volk)的精神,奠定民族复兴和精神复苏的基础。但日本现成就有充分发展起来的宗教,即国家神道教,也有据称是天照大日神嫡系的天皇,所以明治维新之后日本的政治制度似乎不是推翻已有的政治结构,而是吸收已有的结构,与德国和意大利相比,看起来好像更保守,但是雷诺慈指出,日本政治领袖们的目的却同样激进,那就是利用明治时代寡头政治创造出来的国家神道教,"以求压制个人,把全体国民变成一部充分动员起来的战争机器"(p.161)。法西斯主义必然有对领袖的个人崇拜,日本天皇就是符合这种崇拜的对象。雷诺慈说:"希特勒和墨索里尼(更不用说斯大林)在努力强化自己对权力的掌握时,都不得不与传统的教会竞争,以获取民众的忠诚。在日本,国家和宗教却早已合而为一,天皇既是国家元首,又是神的直系后裔。"(p.163)在日本,这种政教合一的政治制度至今仍然是需要认真分析思考的

一个社会体制问题。

雷诺慈回顾20世纪政治意识形态冲突的历史,认为基本上是法西斯主义、共产主义和自由派资本主义这三种力量互相竞争。德、意、日向外扩张的成功,加上两大新兴意识形态阵营短暂的协调,即希特勒和斯大林1939年签订互不侵犯条约,似乎宣告了自由资本主义的末日已到。但1941年希特勒入侵苏联,日本偷袭珍珠港,都犯了致命的错误,使得自由资本主义与共产主义结盟,而最终导致法西斯轴心国彻底失败。然而法西斯一旦消灭,这结盟也立即解散而且产生敌意,于是带来往后四十年冷战热战的不断冲突。这一冲突随着苏联的解体而终结,但却绝不是意识形态冲突的终结,也更不是历史的终结。

雷诺慈最后回到日本的政治制度,认为日本和德、意的确有不同之处,那就是德、意两国在第一次世界大战之后曾经有过民主政治的经验,日本却没有。明治维新之后,国家官僚机构高度干预日本社会生活,普通民众对权威都深感敬畏,军方也有超乎寻常的政治影响力。所以"法西斯主义远更'自然'地在日本产生;即法西斯主义在日本的体制里,比在德国的体制里更能找到投合的因素"。雷诺慈总结说,虽然学界仍然有不少人把战前日本区别于其轴心同盟的德、意两国,但正如有学者指出那样,二战前日本其实是"一个(德式)'人民'(folkish)帝国",而以天皇为中心的意识形态则是一种"日式法西斯主义"(p. 187)。因此对日本的法西斯时代,应该有批判的思考,应该把德、意、日在二战前和二战中结盟的历史重新梳理,在比较研究中认识法西斯主义的本质和危害。

20世纪三四十年代是充满血腥暴力、给人类带来极大苦难的一段时期,回顾这段历史,尤其是没有彻底清理过的历史,应该给我们许多启迪,帮助我们思考今日和未来。明治维新后的日本通过一系列改革,迅速变成一个现代化强国,但和那时的德、意两国一样,都产生极端民族主义和国家主义的意识形态,对外以强力扩张侵略,在种族和文化意义上以本民族为优越,对内则完全施行极权主义制度,压制个人自由,以绝对效忠天皇和国家为国民生活最高原则,于是形成了法西斯主义的意识形态和政治制度。但日本这种强权称霸在第二次世界大战中的结果,不仅给亚洲邻国带来极大伤害,也给本国带来了极大灾难,在遭受两颗原子弹轰炸之后,不得不宣告投降,不可一世的日本帝国之东亚圣战,也就不得不以失败告终。这种以国家民

族至上的意识形态的危害，即极端民族主义和国家主义的危害，在我们回顾日本明治维新以来，尤其是20世纪三四十年代的近代历史时，是应该吸取而随时自我警惕的历史教训。

（此文最先发表在《书城》2012年3月号）

世界文学时代的来临

许多人以为德国大诗人歌德是造出“世界文学”(Weltliteratur)这个术语的第一人，其实不然，因为在歌德之前的德语文学里，早已有人使用这个概念，但的确是歌德最先使“世界文学”成为文学研究中一个新概念[①]。在18世纪与19世纪之交的欧洲文学和文化中，歌德享有崇高的地位和影响，他关于世界文学的论述受到普遍重视，并使这一概念在我们进入21世纪之后，成为这个全球化时代学术发展的一个重要方向。1827年1月31日，歌德在与他年轻的秘书爱克曼谈话中，说他刚刚读了一部中国小说的译本，觉得既陌生又亲切，于是他深信“诗是全人类共有的……世界文学的时代就在眼前，我们每个人都应该促成其早日到来”[②]。歌德在他那个时代，的确是视野开阔、目光远大的一位巨人，他不仅继承了西方自希腊罗马以来的文学传统，而且对欧洲之外的阿拉伯文学和东方文学都深感兴趣。他自己就曾有感于古波斯诗人哈菲兹(Hafez)作品的魅力，创作过一部《东西方诗集》(*West-östlicher Divan*)，又对印度文学，尤其是迦梨陀娑(Kālidāsa)的著名诗剧《莎恭达罗》(*Śakuntalā*)非常推崇，而他提出世界文学时代来临，则是阅读了中国文学作品之后的感想。恩斯特·罗伯特·库尔裘斯在他那部具有经典意义的文学批评名著《欧洲文学与拉丁中世纪》结尾处，提起歌德的世界文学观念，认为“我们也许只是处在那一过程的第一阶段。我深信在这发展之中，美国将起重要作用。我相信T·S·略特是从印度思想汲取灵感的第一位诗人”[③]。库尔裘斯此书初版于第二次世界大战后的1948年，在学术和其

---

① John Pizer, “Johann Wolfgang Goethe: Origins and relevance of *Weltliteratur*” in Theo D'Haen, David Damrosch and Djelal Kadir (eds.), *Routledge Companion to World Literature*, London: Routledge, 2012, p. 3.

② Wolfgang von Goethe, *Conversations with Eckermann (1823–1832)*, trans. John Oxenford, San Francisco: North Point Press, 1984, p. 132.

③ Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 597.

他方面，他对美国都寄予厚望，然而在20世纪的西方，所谓“世界文学”其实远远没有达到歌德当年心目中所想见的*Weltliteratur*，因为歌德那种世界主义(cosmopolitanism)在20世纪后半期并非思想界的主流，而英美学界所谓“世界文学”基本上是以欧洲为主的文学。这从美国出版的几种主要的世界文学选本里就可以看得很清楚，例如影响很大的《诺顿世界文学名著选集》(*Norton Anthology of World Masterpieces*)，1995年以前的旧版只包括从希腊罗马文学、《圣经》、中世纪文学、文艺复兴到19世纪浪漫主义文学，再到现代文学的名著，全都是西方著作。这种情形，到20世纪90年代后期才有明显的改变。

自20世纪60年代以来，西方文学研究进入理论的时代，从形式主义、结构主义、读者反应批评，到后结构主义或解构主义，然后到女权主义、后殖民主义，同时逐渐由文学理论转入文化批评，讨论的问题越来越离开文学本身，而关注社会政治和意识形态问题。文学研究这一发展过程产生出的两个结果，与当前世界文学研究之兴起直接相关。第一个是西方文学和文化理论很强的自我评判倾向，使西方学者对西方中心主义做出尖锐的批判。20世纪80和90年代，西方文学与文化批评对西方经典产生普遍怀疑，出现了所谓“去经典化”(decanonization)倾向，而与此相应的一个趋势，就是对西方传统之外文学和文化的兴趣日益增长，很多研究者和学生都对非西方文学产生兴趣，这就为歌德所谓世界文学观念在今日之实现，提供了比以往更好的环境条件。我们也可以说，经过了自我批判理论洗礼的西方文学研究，现在才返回去认识到歌德在19世纪早期提出那个“世界文学”观念的价值。文化环境的这一改变很快就反映在图书出版和市场营销方面，1995年之后出版的《诺顿世界文学名著选集》和其他几种类似的选集都选收了许多非西方文学作品。如1997年出版的诺顿单卷本就以古代美索不达米亚史诗《吉尔伽美什》、古埃及文学和《圣经・旧约》开始，然后有古希腊文学、中国《诗经》、《论语》和《庄子》选段，其他不同时代非西方文学还有印度、日本、阿拉伯文学作品，直到包括鲁迅的《狂人日记》等近代作品。

西方文学和文化批评在最近二十多年发展的第二个结果，就是理论逐渐取代了文学，造成文学研究深刻的“身份危机”(identity crisis)。如果说形式主义和结构主义还主要讨论文学和文学语言，到后结构主义或解构主义就越来越抽象虚玄，不仅生硬的批评术语佶屈聱牙，而且在很多人写的文学

批评论文里，哲学、语言学、人类学、心理分析等各种理论取代了具体文学作品的讨论，就像任教美国加州大学柏克莱分校、以研究圣经文学著名的罗伯特·阿尔特所说，“目前在我们最著名大学的英文系或法文系获取学位的很多年轻人，每读过一页乔治·艾略特或斯汤达，就会读两页拉康、德里达、福柯和克里斯蒂娃”[①]。耶鲁大学教授阿尔文·凯南在 1990 年出版了《文学之死》一书，批评了在 20 世纪 70 和 80 年代流行的各种文学理论如解构主义、女权主义、马克思主义等，“有如一群毁灭天使，致力于文学之死，他们尽力表明本来就无所谓文学，一般以为诗人写诗，其实完全不确，文学过去只是男人压制妇女、或资本主义剥削人民群众的工具”[②]。英国批评家弗兰克·凯慕德在 1967 年著有《终结的意识》(*The Sense of an Ending*)一书，对于 20 世纪文学理论的发展很有贡献，但他看见理论发展脱离了文学，而且以一套带有强烈政治和意识形态色彩的理论否定文学时，便毫不掩饰自己的厌恶。他在 2000 年出版《莎士比亚的语言》一书，开头就明言他“特别反感现代某些对莎士比亚的态度，其中最坏的一种认为莎士比亚的名声是骗人的，是 18 世纪一个民族主义或帝国主义阴谋的结果”。他认为这类标新立异的批评理论最终会“废除了文学这个观念本身”[③]。

批评文学理论脱离了文学本身，并不仅仅来自原来就以文学研究知名的老一辈学者。在这方面令人印象深刻的是英国马克思主义批评家特瑞·伊格尔顿，他 1983 年发表的《文学理论》一书，当时几乎成为大学文科学生追捧的校园畅销书，对文学理论在英美学界的推进起了很大作用。然而二十年之后，他发表了《理论之后》一书，对许多脱离实际而反映中产阶级堕落价值观的所谓文化研究，尤其对性和同性恋表现出特别兴趣的所谓性别研究，做出十分尖锐的批评。伊格尔顿说：“在某些文化圈子里，手淫的政治远比中东的政治更有吸引力。社会主义已经让位给性虐待狂和性受虐狂主义。在研究文化的学生们当中，身体是一个极为时尚的课题，但通常是情欲的身体，而不是饿得瘦骨嶙峋的身体。他们感兴趣的是在性交的身体，而不是在劳作的身体。说话轻言细语的中产阶级学生们聚在图书馆里用功，研究的

① Robert Alter, *The Pleasures of Reading in an Ideological Age*, New York: Simon and Schuster, 1989, p. 11.

② Alvin Kernan, *The Death of Literature*, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 145.

③ Frank Kermode, *Shakespeare's Language*, London: Penguin, 2000, p. viii.

是如吸血和挖眼、机械人(cyborgs)和色情电影之类极具刺激性的题目。”[1]另一个值得注意的则是2006年出版的《在一个全球化时代的比较文学》这本书,这是美国比较文学学会(ACLA)总结前此十年研究状况的报告,在美国比较文学甚至一般文学研究中,都具有相当的权威性和影响力。书中由苏源熙执笔的主要一篇报告就详细说明,由于文学理论在20世纪80和90年代过度发展并脱离了文学本身,比较文学已面临一个身份认同的危机。苏源熙说:

> 不管“语言学家”这个词过去的含义是什么,现在做一个语言学家,你其实不必懂很多语言:在过去的五六十年里,语言学已经发展出一套自足的研究项目,而不必在那样一个细节的层次上去实际接触语言。同样,在过去几十年里,你似乎可以以文学研究为职业而无需不断提到文学作品:你可以研究美学理论、文学史、文学的接受、教学、甚至文学理论史,把这些都作为各自独立的领域来研究。[2]

在20世纪70和80年代,美国大学里的比较文学系往往最先接受和研究大多来自欧洲、尤其是法国的批评理论,然后这些理论又逐渐被其他人文社会学科吸收。可是当比较文学讲那套后现代和后殖民理论扩散到其他领域,当历史学家、社会学家、人类学家都讲那套理论,而研究文学的学者却不谈文学时,比较文学的独特领域又在哪里呢?比较本来就不是比较文学的专利,一旦没有了文学,比较文学更失去了自身的特性,出现了“身份认同的危机”。由此可见,回到文学去是文学研究往后发展必须踏出的一步。ACLA报告提出重新思考“文学性”问题,认为“文学性的模式特性使之既有活力,又不受环境支配,而一个具有扩展性质的研究题目就正应该如此”[3]。在我看来,在最近数年越来越引人瞩目的世界文学研究,就是回到文学去的一个途径,是文学研究的新方向,尤其是比较文学未来发展的新方向。要解决文学研究身份认同的危机,就必须回到文学去,这是一个必然趋势;而打破欧洲中心主义的传统局限,就使这一趋势不可能只是返回过去那种纯粹

---

① Terry Eagleton, *After Theory*, New York: Basic Books, 2003, pp. 2-3.

② Haun Saussy, “Exquisite Cadavers, Stitched from Fresh Nightmares: Of Memes, Hives, and Selfish Genes”, in Saussy (ed.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 12.

③ Ibid., p. 17.

欧美文学的老路，而是走向真正意义上的世界文学，这就为文学研究打开了无比广阔的新领域。与此同时，世界文学也使文学研究得以摆脱充斥在各种后现代、后殖民理论以及文化研究领域中的身份认同政治（identity politics），重新回归文学及文学之鉴赏和批评。

在我们这个时代，究竟什么是世界文学呢？美国著名学者戴维·丹姆洛什发表于2003年的专著就做出了回答。他从歌德的世界文学观念谈起，特别注重讨论非西方文学作品，为世界文学在当前的兴起作出了很大贡献。他给世界文学下了一个定义："世界文学包括超出其文化本源而流通的一切文学作品，这种流通可以是通过翻译，也可以是在原文中流通（欧洲人就曾长期在拉丁原文中读弗吉尔）。在最广泛的意义上，世界文学可以包括超出自己本国范围的任何作品……无论何时何地，只有当作品超出自己本来的文化范围，积极存在于另一个文学体系里，那部作品才具有作为世界文学的有效的生命。"[①]这个世界文学观念强调的是必须超出单一语言和文化的民族文学传统，于是翻译和流通就成为构成世界文学必须的两个重要因素。换言之，世界文学就是超出本民族语言和文学传统的范围，在世界其他地方流通并得到读者阅读和接受的文学作品。在这个意义上，世界文学与比较文学实在密切相关，都是超出单一民族语言文学传统来研究在全球范围内流通和有影响的文学作品。所以世界文学现在成为比较文学研究者注重的研究领域，也就不足为怪了。

世界文学在当前的兴起将提供许多机会，使具有悠长传统的中国文学得到世界其他地方读者的接受和喜爱。自歌德的时代以来，尤其在近一两百年中，东西方政治、军事和经济力量的悬殊也造成文化力量的不平衡。一个中国的普通大学生大概都知道西方文学主要的作家和作品，至少知道荷马、但丁、莎士比亚、歌德、巴尔扎克、狄更斯、托尔斯泰等一大串作家的名字，可是一个欧洲或美国的普通大学生也许听说过孔子，知道有佛教和道家，但中国文学中最著名的作家诗人的名字却绝不是他们常识的一部分。由于我在上面讲过的原因，这种情形现在有了改变的可能，这是我们应该感到欢欣的。作为一个中国学者，我认为能够参与重新兴起的世界文学研究，

---

① David Damrosch, *What Is World Literature?*, Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 4.

重新回到文学，而且是超越欧洲或西方中心的狭隘、真正以全球的开阔视野和眼光来研究文学，是一件令人鼓舞的事情。现在我们看到，一个名副其实的世界文学的时代即将来临，就像当年歌德所呼吁的那样，我们每个人都应该促成其早日到来！

（此文最先发表在香港《二十一世纪》2010 年 10 月号。
这次结集，在文字上略有增删修改）



谢天振 陈思和 宋炳辉 主编
当代中国比较文学研究文库

本书不仅讨论文学，而且广泛涉及哲学、历史、宗教等人文学科各领域，在更为开阔的背景上探讨中西文学与文化的比较研究问题。作者一直从事中西比较研究，这本论文集就是他三十多年来部分的研究成果。

Studies on Comparative Literature in China Today



ISBN 978-7-309-09188-5
定价：30.00元
www.fudanpress.com.cn